
Universidad de Navarra
Facultad de Teología

Michał ZADWORNÝ

La recepción de la encíclica *Humanae
vitae* en las revistas teológicas polacas
de los años 1968-2000

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

Pamplona
2013

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 6 mensis februarii anni 2013

Dr. Augustus SARMIENTO

Dr. Xaverius SÁNCHEZ CAÑIZARES

Coram tribunali, die 30 mensis maii anni 2012, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
Sr. D. Eduardus FLANDES

Cuadernos doctorales de la Facultad de Teología
Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia

Vol. LX, n. 5

Presentación

Resumen: Esta tesis presenta la recepción de la encíclica *Humanae vitae* en las revistas teológicas de los años 1968 al 2000. Dividida en dos partes generales y precedida por un capítulo introductorio donde se trata sobre los temas de la ética sexual matrimonial que aparecieron en las revistas teológicas polacas antes de la promulgación de la *Humanae vitae*, intenta analizar, sistemática y cronológicamente, la forma de entender y explicar, por parte de los teólogos polacos, las normas morales dadas por Pablo VI a la Iglesia.

La primera parte de la tesis se centra en exponer el pensamiento de los teólogos de Polonia en cuanto a la interpretación de los fundamentos doctrinales de la *Humanae vitae*. Desde la perspectiva de la visión integral del hombre se presentan los rasgos antropológicos de la encíclica, especialmente en lo referido a la ley natural, a la naturaleza, y, consecuentemente, al carácter infalible del documento.

Las normas concretas encaminan la reflexión en la segunda parte, dividida en cuatro capítulos: sobre el amor conyugal, sobre la paternidad responsable, sobre la valoración de los medios de la regulación de la natalidad con el acento puesto en el aborto, y las indicaciones pastorales.

El estudio muestra claramente que los teólogos polacos en las publicaciones estudiadas no se opusieron a la encíclica *Humanae vitae*, más bien en ella encuentran todas las respuestas sobre el misterio del matrimonio, presentan el carácter plenamente humano del cristianismo y de las normas doctrinales acerca de la vida matrimonial y familiar, tan cuidadosamente expuestas en la encíclica de Pablo VI.

Palabras clave: Recepción, *Humanae, vitae*.

Abstract: This thesis explores how the *Humanae vitae* encyclical was received in the Polish theological journals between 1968 and 2000. It is divided into two general parts and preceded by an introductory chapter covering themes of matrimonial sexual ethics that appeared in Polish theology before the dispersion of the *Humanae vitae*. It aims to systematically and chronologically analyze Polish theologian's ways of understanding and explaining Paul VI's moral code for the Church.

The first part is centred on expressing Polish theologian's thoughts on interpreting the *Humanae vitae*'s fundamental doctrines. From the perspective of human vision, it presents the encyclical's anthropological characteristics with special emphasis on natural law and consequently on the infalible nature of the document.

Specific rules help us to focus on the second part which is divided into four parts: conjugal love, responsible parenting, evaluation of the regulation of birth ways with emphasis on abortion and pastoral issues.

This study clearly shows that the Polish theologians in the publications studied did not oppose the *Humanae vitae* encyclical. In fact they found within the answers to the mystery of marriage and presented the truly human nature of Christianity and the doctrinal laws on married and family life so carefully expressed in Paul VI's encyclical.

Key words: Reception, *Humanae, vitae*.

Durante el periodo de tiempo comprendido entre los siglos XVII al XIX, en la cristiandad «los manuales de moral» para la formación de confesores vinieron a ser la fuente casi exclusiva para el estudio de la moral, y muy especialmente en lo referido a los valores y actitudes respecto a la sexualidad matrimonial. En el arranque del siglo XX, en buena medida por el impulso de teólogos como H. Doms, B. Krempel o D. von Hildebrand, la teología comenzaría a tomar conciencia de los fines personalistas de la sexualidad (mas allá de los fisicistas dirían estos autores), enriqueciendo notoriamente el enfoque exclusivamente procreacionista de la mayoría de los «manuales» de siglos anteriores. La «Alocución a las comadronas» del Papa Pío XII en octubre de 1951 reiteraría enérgicamente «no un precepto de ley humana, sino la expresión de una ley que es natural y divina»: la doctrina expuesta por su antecesor Pío XI en la Encíclica *Casti Conubii*, de diciembre de 1930.

Así, por encargo de Juan XXIII, en 1963 se designó una Comisión Pontificia para el Estudio de la Población, la Familia y la Natalidad. La «modernidad» que venía empujando desde Occidente arreciaba, sin esclarecer nítidamente la situación, pero con un ímpetu plural y arrollador. Actitudes y posturas de tiempos pasados caían como árboles al paso de huracán, poniendo en evidencia las raíces de unas ideas tachadas, a menudo con exceso de ligereza, de erróneas y caducas. La Iglesia reunida en Concilio Vaticano II procuraba abordar esa pluralidad de feroces envites novedosos, con el ánimo de ofrecer ayuda a las gentes y así cumplir su misión de formar y orientar las conciencias conforme al espíritu de Jesús.

En 1965, la «Constitución sobre la Iglesia en el mundo moderno» del Concilio Vaticano II no permitió sacar conclusiones demasiado específicas acerca del principio integrador de la jerarquización de las dos finalidades de la sexualidad dentro del matrimonio. El Papa Pablo VI se había reservado la cuestión 8ª, mientras tanto esperaba conocer las conclusiones del informe de la Comisión Pontificia.

La mayor parte de esta comisión recomendaba en su informe, apartarse considerablemente de las anteriores declaraciones magisteriales. El hecho, sin embargo, es que en julio de 1968, Pablo VI promulgó la encíclica *Humanae vitae* en la que rechazaba las conclusiones del informe de la mayoría de la comisión y reafirmaba el valor y vigencia de las posturas ya expresadas por Pío XI y Pío XII: «la Iglesia, que recuerda a los hombres la observancia de las normas de la ley natural, según han sido interpretadas en su doctrina constante, enseña que todos y cada uno de los actos conyugales deben dejar abierta la posibilidad de transmitir la vida» (HV, n. 14).

La agitación teológica que siguió a la promulgación de la *Humanae vitae* y la notoria diversidad de las respuestas que recibió de algunas conferencias episcopales son una justificación más que suficiente para mostrar este trabajo, por el interés que tuvo la encíclica en la teología polaca y exclusivamente en las revistas teológicas de los años 1968-2000.

Contamos en nuestro empeño con dos líneas principales de documentos: los que dan fe del contexto sociopolítico y eclesial del momento, poniéndonos en antecedentes y facilitándonos la comprensión de las reacciones, propiamente dichas a la encíclica y las que para nosotros tienen mayor importancia, disposiciones jurídico-pastorales, reflexiones teológicas, homilías reseñables, etc. Es, desde luego, determinante considerar la situación de Polonia en esas décadas como la de un país de régimen comunista y al otro lado del «telón de acero».

Vamos a mostrar una aproximación, especialmente detallada de los artículos de las revistas diocesanas (Częstochowskie Wydawnictwo Diecezjalne, Wrocławskie Studia Teologiczne, Miesięcznik Diecezjalny Gdański, Wiadomości Diecezjalne Łódzkie, Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej, Tarnowskie Studia Teologiczne), a las especializadas en teología (Ateneum Kapłanskie, Analecta Cracoviensia, Collectanea Theologica, Chrześcijanin w Świecie, Homo Dei, Studia Philosophiae Cristiane, W Dro-dze, Więż, Znak, Życie i Myśl) y a otros artículos de carácter popular, que parcial o completamente, estuvieran dedicados a este documento papal.

De este modo, basándonos en el material encontrado en las revistas, exponemos las ideas de los teólogos polacos acerca de la acogida de la *Humanae vitae* en dos partes principales.

En el primer capítulo, introductorio, nos centramos en los temas de la teología moral antes de la Encíclica *Humanae vitae* en lo referente a la vida matrimonial y familiar en el contexto social y político de Polonia de aquellos años. Consideramos necesario ver todas estas cuestiones desde el punto de vista de la realidad polaca de postguerra, por la gran influencia negativa que tenía el gobierno comunista, tanto en el desarrollo de la moral matrimonial como en la protección de los valores fundamentales de la familia. Con esta base política y cultural de la nueva visión de la familia socialista se nos muestra la ley sobre el aborto del año 1956, incomprensible y contradictoria con los principios de la «doctrina comunista», que lo permitía bajo una vergonzosa cláusula de la situación social en la cual se encontraba la mujer. Desde entonces, el número de abortos provocados, tal y como demostrarán los análisis

sociológicos, lamentablemente crecerá hasta 800.000 al año, según algunos autores. Junto con el aborto centramos nuestra atención en presentar cómo la creación de la pastoral de la salud había sido la respuesta inmediata por parte de la Iglesia a las propuestas del gobierno.

A continuación, dividiendo las ideas en dos líneas generales, antes y después del Concilio Vaticano II, en lo referente a los antecedentes de la *Humanae vitae*, exponemos el modo de pensar de los teólogos polacos acerca de la vida matrimonial y familiar. Se nos muestra con claridad la profunda preocupación de los autores por explicar la verdadera comprensión de las realidades del amor conyugal y de la paternidad responsable, y todo esto para poder valorar, según el espíritu de la doctrina de la Iglesia, los métodos concretos de la regulación de la natalidad. Aunque todo nuestro análisis, por falta del material teológico de aquellos años, lo hacemos de forma general, presentamos con mucho interés el Memorándum de los teólogos del ambiente de Cracovia, que según varias opiniones eclesiales, sirvió de forma directa a Pablo VI en la elaboración de la encíclica. Por esta razón, exponemos con detalle, el modo de pensar de éstos teólogos, y así poder evaluar el verdadero significado de las normas papales sobre la vida matrimonial.

La primera parte de nuestro estudio, llada en el segundo capítulo, se centra en exponer el pensamiento de los teólogos de Polonia en cuanto a la interpretación de los fundamentos doctrinales de la *Humanae vitae*. Esta parte es, en nuestra opinión, esencial para poder entender claramente las normas dadas por Pablo VI. Aquí, desde la perspectiva de la visión integral del hombre, enraizada en la enseñanza del Concilio Vaticano II, nuestro afán se dirige a presentar los fundamentos antropológicos de la encíclica. Mostramos la importancia y el gran valor del pensamiento de K. Wojtyła en este ámbito. Aunque la teología polaca no había advertido las opiniones contrarias a las normas papales, nuestros autores, para prevenir posibles dificultades, presentan la insuficiencia de las ideas filosóficas del situacionismo y del relativismo ético. Así se nos mostrará claramente la indiscutible correlación entre la doctrina de la *Humanae vitae* y la ley natural. Estas consideraciones han de merecer buena parte de nuestro interés, antes de procurar aclarar los siguientes aspectos prácticos del documento.

Presentamos las enseñanzas de los principales teólogos polacos acerca de las ideas de la ley natural sobre el matrimonio. Mostramos, de acuerdo con la doctrina cristiana, las características de esta ley: su objetividad, su dinamismo y el carácter personalista que luego, nos permitirá formular la definición de la naturaleza humana. Todo este análisis nos permite descubrir el modo de en-

tender el carácter infalible del documento de Pablo VI. Apreciaremos la fidelidad con la que los teólogos polacos siguen los rasgos de la auténtica enseñanza de la Iglesia en toda la Tradición hallada en la *Humanae vitae*. Esta enseñanza, que bajo la asistencia del Espíritu Santo, se presenta siempre como inmutable y obligatoria para todos los cristianos. De este modo, damos testimonio de la profunda sumisión de la teología polaca a la doctrina del documento papal.

Las principales cuestiones a debate que la recepción del texto suscitó, encaminan nuestra reflexión en la segunda parte, dividida en cuatro capítulos.

En el tercer capítulo presentamos las ideas de los teólogos polacos sobre el amor conyugal, destacando especialmente el gran pensamiento antropológico y teológico del Card. Wojtyła y de los teólogos de la escuela de Cracovia (Ślipko, Bajda, Meissner). Exponemos, de forma sistemática, los rasgos principales de la teología del amor conyugal en el matrimonio. Este análisis nos permite ver las cualidades esenciales de éste amor: el carácter personal, la fidelidad, la totalidad y su orientación a la procreación. Junto con la interpretación del doble significado –procreador y unitivo– del acto conyugal, apoyada ésta en una concreta visión antropológica del hombre, y poniendo de relieve las normas éticas del acto conyugal, se nos presenta toda la riqueza teológica del amor matrimonial que surge de la *Humanae vitae*.

En el cuarto, siguiendo el orden del texto de la encíclica, desarrollamos el análisis que realizan los moralistas polacos sobre las normas de la paternidad responsable. Nos centramos aquí en su valoración ética para mostrar la virtud de la castidad y presentar las exigencias de la paternidad responsable desde la perspectiva del problema demográfico.

Así, en el quinto capítulo, planteamos las consecuencias prácticas y las cuestiones concretas de carácter normativo de la regulación de la natalidad. Tras hacer la valoración de las vías lícitas de dicha regulación, exponemos, de forma sistemática, la comprensión de la abstinencia periódica y del método térmico y mostramos las exigencias pastorales que brotan de éstas. A continuación presentamos la justa valoración que hacen los autores polacos, con referencia a la enseñanza de la *Humanae vitae*, de los métodos ilícitos en la regulación de la natalidad. De forma general, es decir, sin centrarse en ningún método concreto y apoyados además, en los resultados sociológicos, encontraremos un notorio acuerdo de los teólogos en la valoración de los medios contraceptivos.

De esta forma pasamos al análisis del aborto. La comprensión de la gravedad y las múltiples consecuencias de las prácticas abortivas ocupan el puesto central de nuestro estudio. Tal y como aparece en las revistas teológicas, ex-

ponemos los argumentos contra el aborto destacados por los autores polacos. Como forma de concluir este capítulo realizamos, siguiendo a los teólogos polacos, la comparación entre los métodos naturales y la anticoncepción; y de esta forma, se nos confirma qué influencia tiene la visión específica del hombre en la valoración de los métodos concretos sobre la natalidad.

Concluimos nuestra tesis recogiendo de la riqueza de la teología pastoral polaca lo más original para la moral matrimonial, mostramos los rasgos principales de la teología de la familia. Destacamos especialmente el carácter sacramental del matrimonio y las exigencias que brotan de la Epístola a los Efesios para la vida familiar. Presentamos también el pensamiento de K. Wojtyła, en cuanto que entiende la realidad familiar y la paternidad como *communio personarum*. De esta forma, siguiendo el contenido de la encíclica, ponemos de relieve las exigencias de la vocación sacerdotal y médica en el campo de la pastoral familiar. Al mostrar las ideas que surgen de las Instrucciones de la Conferencia Episcopal Polaca, se nos presenta, con más claridad, la fidelidad de los pastores de la Iglesia a las normas de la encíclica siguiendo el llamamiento que hace el papa a los obispos en su documento.

Del análisis, surge el método utilizado en nuestro estudio. Presentamos, de forma cronológica, las ideas encontradas en las revistas teológicas, que directamente o indirectamente, hacen referencia a la *Humanae vitae*. No nos vamos a centrar en mostrar las mismas revistas, sino que, gracias a ellas y a los autores, estableceremos nuestro trabajo en algunas cuestiones concretas, tal y como aparecen en la encíclica.

Evidentemente, los puntos del documento papal están tan relacionados entre sí que algunas cuestiones particulares pueden encontrarse en distintos apartados de este estudio. En nuestra opinión, al colocarlos en un contexto determinado, van a enriquecer el análisis y pueden abrir las puertas a otras investigaciones teológicas.

Así, esperamos contribuir al conocimiento eclesial y teológico de unos años apasionantes en la historia de Polonia, y de un documento eclesial, que sigue siendo primordial, para la moral sexual conyugal en la Iglesia Católica. Esta pequeña aportación pretende unirse al espíritu con el que cada nueva generación de la Iglesia se empeña en transmitir el mensaje moral del Evangelio, y así orientar a los fieles, que buscan interpretaciones enraizadas en el Espíritu del Señor que nos sostiene a través de los siglos.

En este *excerptum* presentamos el pensamiento polaco sobre los principios doctrinales de la encíclica. Estamos seguros que la verdad sobre el hom-

bre es un elemento esencial de la fe de la Iglesia. En la enseñanza magisterial y en la acogida por la fe de esta verdad, la Iglesia confirma su propia identidad. Esta antropología específica trata sobre la identificación del hombre, sobre su capacidad para responder a las exigencias morales concretas. De la visión del hombre depende, esencialmente, su forma de actuar y la valoración de sus propios actos. Esta verdad se halla en la *Humanae vitae* en la que Pablo VI enseña, que «el problema de la natalidad, como cualquier otro referente a la vida humana, hay que considerarlo, por encima de las perspectivas parciales de orden biológico o psicológico, demográfico o sociológico, a la luz de una visión integral del hombre y de su vocación, no sólo natural y terrena sino también sobrenatural y eterna. Y puesto que, con la intención de justificar los métodos artificiales del control de natalidad, muchos han apelado a las exigencias del amor conyugal y de una «paternidad responsable», conviene precisar bien el verdadero concepto de estas dos grandes realidades de la vida matrimonial, remitiéndonos sobre todo a cuanto ha declarado, a este respecto, en forma altamente autorizada, el Concilio Vaticano II en la Constitución pastoral *Gaudium et Spes*» (HV, n. 7).

Por eso en esta parte desarrollamos los principios doctrinales desde la comprensión de que el Magisterio dicta normas dirigidas al bien común de las personas. Para ello se fija en la antropología, en la explicación de la ley natural y en el carácter infalible de toda la doctrina eclesial. Estos principios se desarrollan en todas las normas, en especial las que se deducen de la *Humanae vitae*, que la Iglesia redacta para facilitar la santificación de sus fieles.

Índice de la Tesis

ABREVIATURAS	13
INTRODUCCIÓN	17

Capítulo I

LOS ANTECEDENTES DE LA ENCÍCLICA (1955 / 1968)

1.1. LA POLÍTICA FAMILIAR DEL GOBIERNO COMUNISTA. (BOGUCA-ORDYŃCÓWNA, DYCZEWSKI, HAJDO, JABŁONKI, STEPA)	29
1.2. LA LEY SOBRE EL ABORTO DEL AÑO 1956. (BUXAKOWSKI, ŁOPUSZAŃSKI)	37
1.3. LA VISIÓN DEL MATRIMONIO Y DE LA FAMILIA EN LA TEOLOGÍA POLACA ANTES DEL CONCILIO VATICANO II (1955-1965).	42
1.3.1. Sobre el amor conyugal. (Wojtyła)	45
1.3.2. Sobre la valoración moral del aborto. (Henke, Mońko)	49
1.3.3. Sobre la pastoral de la salud. (Buxakowski, Piotrowski)	53
1.3.4. Sobre la valoración moral de la anticoncepción. (Buelens, Mońko)	59
1.3.5. Sobre los métodos naturales de la regulación de la natalidad. (Jackowski, Majdański, Mońko)	66
1.3.6. Sobre la paternidad responsable. (Han-Iglewicz, Mońko)	74
1.4. LA VISIÓN DEL MATRIMONIO Y DE LA FAMILIA EN LA TEOLOGÍA POLACA DESPUÉS DEL CONCILIO VATICANO II (1965-1968). (WOJTYŁA)	79
1.5. EL MEMORÁNDUM DE CRACOVIA. (BAJDA, MEISSNER, SMOLEŃSKI, ŚLIPKO, TUROWICZ, WOJTYŁA)	85
1.5.1. Sobre la ley natural.	89
1.5.2. Los argumentos antropológicos de la ética matrimonial.	94
1.5.3. Sobre el amor conyugal y el bien de la familia.	96
1.5.4. Sobre las normas concretas de la vida matrimonial.	100
1.5.5. Sobre la valoración de los medios de la regulación de la natalidad. La abstinencia periódica.	108
1.5.6. Sobre la pastoral matrimonial y familiar.	114

PARTE I

LA DOCTRINA DE LA IGLESIA Y LA *HUMANAE VITAE*

Capítulo II

SOBRE LOS PRINCIPIOS DOCTRINALES DE LA *HUMANAE VITAE*

2.1. LOS FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS DE LA ENCÍCLICA	121
2.1.1. La visión del hombre en la enseñanza del Concilio Vaticano II. (Bołoz)	122
2.1.2. La visión del hombre en la <i>Humanae vitae</i> . (Bajda, Smoleński, Wojtyła)	127
2.1.3. Las falsas filosofías. (Buttiglione, Szostek)	138
2.2. SOBRE LA LEY NATURAL	148
2.2.1. La doctrina de la ley natural en las enseñanzas de los Papas sobre el matrimonio (León XIII-Pablo VI) (Ślipko)	149
2.2.2. La ley natural en el tratamiento de la encíclica sobre la regulación de la natalidad. Cuestiones particulares.	156
2.2.2.1. Las ideas generales acerca de la ley natural. (Bajda, Meissner, Smoleński, Ślipko, Turowicz, Wojtyła)	157
2.2.2.2. ¿«Dinámica» o «estática»? (Makowski, Ślipko)	169
2.2.2.3. Objetividad de la ley natural (Makowski)	172
2.2.2.4. El carácter personalista (Makowski, Wojtyła)	173
2.3. LA LEY MORAL Y LA GRACIA (BAJDA, MAKOWSKI)	175
2.3.1. La ley natural y la naturaleza.	179
2.3.1.1. Creatividad y naturaleza. (Bajda)	180
2.3.1.2. Hacia la definición de la naturaleza humana. (Bajda, Inlender, Makowski)	182
2.4. EL CARÁCTER INFALIBLE DE LA ENCÍCLICA	189
2.4.1. La infalibilidad en la doctrina conciliar. (Bajda, Meissner, Smoleński, Ślipko, Turowicz, Wojtyła)	189
2.4.2. El carácter infalible de la <i>Humanae vitae</i> . (Bajda, Meissner, Różycki, Smoleński, Ślipko, Turowicz, Wojtyła)	194

PARTE II

ESTUDIO DE LA RECEPCIÓN EN POLONIA DE LA *HUMANAE VITAE*

Capítulo III

SOBRE EL AMOR CONYUGAL

3.1. LA TEOLOGÍA DEL AMOR. (BAJDA, BUXAKOWSKI, MEISSNER, PALMER, SIKORSKI, SMOLEŃSKI, ŚLIPKO, TUROWICZ, WOJTYŁA)	208
3.2. EL CARÁCTER HUMANO (PERSONAL) DEL AMOR. (BAJDA, JUST, MEISSNER, ROZTWOROWSKI, SIKORSKI, SMOLEŃSKI, ŚLIPKO, TUROWICZ, WOJTYŁA)	218
3.3. EL AMOR FIEL, TOTAL Y FECUNDO (BAJDA, MEISSNER, OGÓREK, PIEGSA, SMOLEŃSKI, ŚLIPKO, TUROWICZ, WOJTYŁA)	228
3.4. LA COMPRENSIÓN ÉTICA DEL AMOR CONYUGAL. (BAJDA, MEISSNER, SMOLEŃSKI, ŚLIPKO, TUROWICZ, WOJTYŁA)	233

ÍNDICE DE LA TESIS

3.4.1. Principales exigencias que brotan del amor conyugal. (Bajda, Inlender, Meissner, Smoleński, Ślipko, Turowicz, Wojtyła)	235
3.5. EL ACTO CONYUGAL COMO REALIZACIÓN PLENA DEL AMOR	244
3.5.1. Estructura interior del acto conyugal (Bajda, Meissner, Smoleński, Ślipko, Turowicz, Wojtyła)	245
3.5.2. Doble significado del acto conyugal (Bajda, Caffarra, Jedliński, Meissner, Seifert, Smoleński, Ślipko, Turowicz, Wojtyła)	248
3.5.3. El carácter personal del acto conyugal. (Bajda, Meissner, Rotter, Smoleński, Ślipko, Turowicz, Wojtyła)	256
3.5.4. El acto conyugal como norma moral. (Bajda, Gormally)	265

Capítulo IV

SOBRE LA PATERNIDAD RESPONSABLE

4.1. LA IDEA DE LA PATERNIDAD EN LA ENSEÑANZA DE LA IGLESIA. (BAJDA)	272
4.2. TEOLOGÍA SOBRE LA PATERNIDAD. (BAJDA, FIJAŁKOWSKI, GUBAŁA, MEISSNER, SMOLEŃSKI, ŚLEDZIANOWSKI, ŚLIPKO, TUROWICZ, WOJTYŁA)	277
4.3. EL CARÁCTER HUMANO DE LA PATERNIDAD RESPONSABLE. (ANSALDO, MAKOWSKI, SKRZYDLEWSKI, WOJTYŁA)	289
4.3.1. Papel de la libertad humana. (Bajda, Meissner, Skrzydlewski, Smoleński, Ślipko, Turowicz, Wojtyła)	298
4.3.2. La importancia del reconocimiento de leyes biológicas del cuerpo humano. (Bajda, Makowski Meissner, Smoleński, Śledzianowski, Ślipko, Turowicz, Wojtyła)	300
4.3.3. La importancia de los instintos y las pasiones. (Bajda, Makowski Meissner, Smoleński, Ślipko, Turowicz, Wojtyła)	303
4.4. EL VALOR ÉTICO DE LA PATERNIDAD RESPONSABLE. (BAJDA)	305
4.5. LA VIRTUD DE LA CASTIDAD. (ANSALDO, BAJDA, GUBAŁA, PIEGSA, PÓŁTAWSKA, SALIJ)	313
4.6. LA PATERNIDAD RESPONSABLE Y EL PROBLEMA DEMOGRÁFICO. (BOŁOZ, MAKOWSKI, SZCZYGIŁ)	320
4.7. LAS DIRECTRICES PASTORALES QUE SURGEN DE LA PATERNIDAD RESPONSABLE. (ADAMSKI, MAKOWSKI, SKRZYDLEWSKI)	323

Capítulo V

SOBRE LA VALORACIÓN DE LOS MEDIOS DE LA REGULACIÓN DE LA NATALIDAD

5.1. LAS VÍAS LÍCITAS EN LA REGULACIÓN DE LA NATALIDAD. (ANSALDO, BAJDA, BUXAKOWSKI, FIJAŁKOWSKI, INLENDER, KUKOŁOWICZ, MOŃKO, MEISSNER, SMOLEŃSKI, ŚLIPKO, TUROWICZ, WOJTYŁA)	337
5.1.1. La abstinencia periódica. (Gormally, Gubała, Mońko)	346
5.1.2. El método térmico. (Bajda, Fijałkowski, Meissner, Smoleński, Ślipko, Turowicz, Wojtyła)	352
5.1.3. Las exigencias pastorales. (Fijałkowski)	355

5.2. LAS VÍAS ILÍCITAS	358
5.2.1. La anticoncepción. (Bajda, Dobiosch, Fijałkowski, Giertych, Grabska, Inlender, Meissner, Mońko, Paszewski, Smoleński, Sujak, Ślipko, Turowicz, Wojtyła, Wójcik)	359
5.2.2. La anticoncepción como problema sociológico. (Kukolowicz, Okólski)	382
5.3. EL ABORTO	389
5.3.1. La condena del aborto en la historia de la Iglesia. (Wytrwał)	390
5.3.2. La valoración moral del aborto. (Chymuk, Giertych, Kocowski, Lenartowicz, Meissner, Mońko, Nosowski, Stawrowski, Szczyrbowski, Wojciechowski)	401
5.3.3. La ley sobre la planificación familiar. (Laun, Sikorski, Styczeń)	412
5.3.4. El aborto y el problema demográfico. (Gac, Jędraszek, Kukolowicz, Meissner, Okólski)	424
5.3.5. El síndrome post-aborto. (Kaczmar, Kalinowski, Półtawska)	430
5.3.6. La pastoral en los casos del aborto. (Kalinowski)	437
5.3.7. La relación entre el aborto y la anticoncepción. (Bajda, Gubała)	440
5.4. LOS MÉTODOS NATURALES Y LA ANTICONCEPCIÓN (ANSALDO, BAJDA, BUXAKOWSKI, FIJAŁKOWSKI, INLENDER, MEISSNER, MOŃKO, PIĄTAK, SMOLEŃSKI, ŚLIPKO, TUROWICZ, WOJTYŁA, WÓJCIK)	445

Capítulo VI

INDICACIONES PASTORALES

6.1. LOS PRINCIPIOS TEOLÓGICOS DE LA MORAL FAMILIAR. (BAJDA, FIGURA, GRZEŚKOWIAK, KUNOWSKI, SAKOWICZ, SALIJ, WRZESZCZ)	461
6.1.1. La familia como « <i>communio personarum</i> ». (Wojtyła)	472
6.1.2. La paternidad como « <i>communio personarum</i> ». (Wojtyła)	477
6.2. LA LLAMADA A LOS MÉDICOS. (FIJAŁKOWSKI, PÓŁTAWSKA)	482
6.3. LA RESPUESTA DE LOS MÉDICOS. (KALINOWSKI, PÓŁTAWSKA)	487
6.4. LA PASTORAL FAMILIAR. (BUXAKOWSKI, LASKOWSKI, PÓŁTAWSKA, WOJTYŁA)	492
6.4.1. Los divorcios y la indisolubilidad del matrimonio. Skrzydlewski, Szkodoń, Laskowski)	503
6.4.2. El sacerdote al servicio de la encíclica. (Majdański)	507
6.5. LAS INSTRUCCIONES DEL EPISCOPADO POLACO SOBRE LA PREPARACIÓN AL MATRIMONIO Y A LA VIDA FAMILIAR	510
6.6. LA EDUCACIÓN DE LOS HIJOS. (BOŁOZ, GADOCHA, SZEWCZYK)	522
CONCLUSIONES	531
BIBLIOGRAFÍA	553

Bibliografía de la Tesis

DOCUMENTOS DEL MAGISTERIO

- CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, promulgado con la Constitución *Fidei depositum*, 11.10.1992.
- CODEX IURIS CANONICI*, promulgado por el Santo Padre Juan Pablo II, 25.01.1983.
- Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción sobre el aborto provocado, *De abortu procurato*, 18.11.1974, AAS 66 (1974), pp. 730-747.
- Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción acerca de ciertas cuestiones de ética sexual, *Persona humana*, 29.12.1975, AAS 68 (1976), pp. 77-96.
- Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación, *Donum vitae*, 10.03.1987, AAS 80 (1988), pp. 70-102.
- Congregación para la Educación Católica, Orientaciones educativas sobre el amor humano, en SR 3 (1985), pp. 10-41.

CONCILIO VATICANO II

- Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*, 21.11.1964.
- Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et Spes*, 7.12.1965.
- Declaración *Dignitatis Humanae* sobre la libertad religiosa, 7.12.1965.
- Decreto *Apostolicam Actuositatem* sobre el apostolado de los laicos, 18.11.1965.
- Decreto *Optatam Totius* sobre la formación sacerdotal, 28.10.1965.
- Decreto *Inter Mirifica* sobre los medios de comunicación social, 4.12.1963.

ENSEÑANZA DE LOS PAPAS

- JUAN XXIII, Encíclica *Mater et Magistra* sobre el reciente desarrollo de la cuestión social a la luz de la doctrina cristiana, 15.05.1961, AAS 53 (1961), pp. 401-464.
- JUAN PABLO II, Discurso a la Asociación de Médicos Católicos Italianos, 28.12.1978, *Insegnamenti* I, p. 436.
- Encíclica *Redemptor hominis*, 4.03.1979, AAS 71 (1979), pp. 257-324.

- Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio* sobre la misión de la familia cristiana en el mundo actual, 22.11.1981, AAS 74 (1982), pp. 81-191.
- Discurso a los participantes en el XV Congreso de la Federación Internacional de Asociaciones de Médicos Católicos, 03.10.1982.
- Alocución *Riprendiamo* (en la Audiencia General 25.07.1984 sobre la armonía entre *Humanae vitae* y *Gaudium et Spes*), EnchFam, vol. V, pp. 4149-4155.
- Alocución *L'Enciclica Humanae vitae* (en la Audiencia General 29.08.1984 sobre la regulación de la natalidad según la tradición, EnchFam, vol. V, pp. 4176-4181.
- Alocución *Si rinnova per noi* (a los Cardenales de la Curia Romana sobre el valor profético de la *Humanae vitae*, 22.12.1988), EnchFam, vol. V, pp. 4931-4933.
- Encíclica *Veritatis Splendor* sobre algunas cuestiones fundamentales de la Enseñanza Moral de la Iglesia, 06.08.1993, AAS 85 (1993), pp. 1133-1228.
- Encíclica *Evangelium vitae* sobre el Valor y el Carácter Inviolable de la Vida Humana, 25.03.1995, AAS 87 (1995), pp. 401-552.
- LEON XIII, Encíclica *Arcanum Divinae Sapientiae* sobre la familia, 10.02.1880, *Acta Leonis* 2 (1880), pp. 26-29.
- PABLO VI, Encíclica *Humanae vitae* sobre la regulación de la natalidad, 25.07.1968, AAS 60 (1968), pp. 481-503.
- Alocución *Le Nostro Parole* (en la Audiencia General 30.07.1968 sobre la responsabilidad y caridad pastoral en la preparación de la Encíclica *Humanae vitae*), AAS 60 (1968), pp. 527-530.
- Saludo en el rezo del *Angelus*, 04.08.1968 (sobre la autoridad de *Humanae vitae* que deriva de la ley de Dios), EnchFam, vol. III, pp. 1947-1949.
- Saludo en el rezo del *Angelus*, 11.08.1968 (sobre reacciones ante la Encíclica *Humanae vitae*), EnchFam, vol. III, pp. 1099-1100.
- Alocución *Noi dicevamo* (en la Audiencia General 18.09.1968 sobre la aceptación de la Encíclica *Humanae vitae*, signo de amor a la Iglesia), EnchFam, vol. III, p. 1953.
- PÍO XI, Encíclica *Divini Illius Magistri* sobre la educación cristiana de la juventud, 31.12.1929, AAS 22 (1930), pp. 49-86.
- Encíclica *Casti Connubii* sobre el matrimonio cristiano, 31.12.1930, AAS 22 (1930), pp. 539-592.
- PÍO XII, Alocución *Non meravigliatevi* a los recién casados, 15.04.1942.
- Encíclica *Humani generis*, 12.08.1950, AAS 42 (1950), pp. 561-578.
- Discurso *Vegliare con sollecitudine* al Congreso de la Unión Católica Italiana de Obstétricas con la colaboración de la Federación Nacional de Comadronas Católicas, AAS 43 (1951) 835-854.
- Alocución *Nous avons recu* a los Médicos Obstetras Católicos, AAS 48 (1956), pp. 467-474.

LISTY PASTERSKIE EPISKOPATU POLSKI O RODZINIE

- «List pasterski Episkopatu Polski o rodzinie, z 26 VIII 1956 r.», en LPEP, pp. 144-153.

- «Orędzie do rodziców katolickich o nauczaniu religii w szkole z 18 VI 1958 r.», en LPEP, pp. 176-181.
- «Pouczenie pasterskie biskupów polskich o sakramencie małżeństwa z 16 XI 1960 r.», en LPEP, pp. 223-235.
- «List pasterski biskupów polskich do rodziców, dzieci i młodzieży katolickiej o nauczaniu prawd wiary świętej z 2 IX 1961», en LPEP, pp. 250-253.
- «Orędzie biskupów polskich do kapłanów, rodziców, dzieci i młodzieży w sprawie wychowania religijnego z 13 III 1963 r.», en LPEP, pp. 306-310.
- «Odezwa biskupów polskich do rodziców katolickich z 28 VIII 1963 r.», en LPEP, pp. 350-352.
- «List pasterski biskupów polskich na Uroczystość Świętej Rodziny, w ósmym roku Wielkiej Noewny o polskiej rodzinie katolickiej z 18 XII 1964 r.», en LPEP, pp. 376-378.
- «Biskupi polscy do braci kapłanów w obronie życia i czystości obyczajów ludu Bożego z 2 IX 1965 r.», en LPEP, pp. 470-482.
- «List Episkopatu Polski do duchowieństwa o moralnym zagrożeniu narodu polskiego z 25 I 1968 r.», en LPEP, p. 595.
- «List pasterski Episkopatu Polski na Uroczystość Świętej Rodziny z 23 X 1968 r.», en LPEP, pp. 663-670.
- «List Episkopatu Polski o Encyklice Ojca Św. Pawła VI *Humanae vitae* z 13 II 1969 r.», en LPEP, pp. 681-688.
- «List pasterski Episkopatu Polski na Uroczystość Świętej Rodziny z 1 X 1969», en LPEP, pp. 572-575.
- «List biskupów polskich na Uroczystość Świętej Rodziny z 3 XII 1971 r.», en LPEP, pp. 849-857.
- «Biskupi polscy wzywają do niesienia pomocy zagrożonej rodzinie z 1972 r.», en LPEP, pp. 909-917.
- «List pasterski Episkopatu Polski na Uroczystość Świętej Rodziny z 14 IX 1973 r.», en LPEP, pp. 959-964.
- «Słowo pasterskie o sakramentalnym znaczeniu małżeństwa z 1974 r.», en LPEP, pp. 1017-1025.
- «Biskupi polscy wzywają do obrony poczętego życia ludzkiego na Uroczystość Świętej Rodziny z 1975 r.», en LPEP, pp. 1025-1030.
- «List pasterski Episkopatu Polski do rodziców katolickich na Uroczystość Świętej Rodziny z 19 XII 1976 r.», en LPEP, pp. 1091-1099.
- «Biskupi polscy wzywają do obrony życia w rodzinach z 1977 r.», en LPEP, pp. 1034-1043.
- «Memoriał do rządu PRL w sprawie polityki ludnościowej i rodzinnej z 1977 r.», en LPEP, pp. 2353-2359.
- «Memoriał do rządu PRL o rodzinie polskiej z 1978 r.», en LPEP, pp. 2360-2367.
- «List na Uroczystość Świętej Rodziny poświęcony odnowie życia rodzinnego w Polsce z 29 XI 1978 r.», en LPE, pp. 1196-1201.
- «List biskupów do lekarzy z 1979 r.», en LPEP, pp. 1209-1214.

- «List pasterski Episkopatu Polski na Uroczystość Świętej Rodziny z 14 XII 1979 r.», en LPEP, pp. 1259-1264.
- «List biskupów polskich na Uroczystość Świętej Rodziny z 11 XII 1980 r.», en LPEP, pp. 1307-1313.
- «List biskupów polskich na Uroczystość Świętej Rodziny z 1981 r.», en LPEP, pp. 1341-1347.
- «List biskupów polskich na Uroczystość Świętej Rodziny z 1982 r.», en LPEP, pp. 1391-1399.
- «List biskupów polskich na Uroczystość Świętej Rodziny z 1983 r.», en LPEP, pp. 1426-1430.
- «List pasterski Episkopatu Polski o godności życia ludzkiego z X 1984 r.», en LPEP, pp. 1451-1457.
- «List pasterski biskupów polskich o chrześcijańskim przygotowaniu do życia w rodzinie z 1987 r.», en LPEP, pp. 1546-1552.
- «Oświadczenie Episkopatu Polski w sprawie niektórych ingerencji w powstanie życia ludzkiego z 1987 r.», en LPEP, pp. 2439-2466.
- «List biskupów polskich na Uroczystość Świętej Rodziny z 1989 r.», en LPEP, pp. 1641-1649.
- «Wezwanie do modlitwy o prawa nienarodzonych z 1990 r.», en LPEP, pp. 1667-1670.
- «List biskupów polskich na niedzielę Świętej Rodziny z 1990 r.», en LPEP, pp. 1678-1683.
- «Odezwa biskupów polskich w sprawie referendum na temat życia nie narodzonych z 1991 r.», en LPEP, pp. 1705-1707.
- «List pasterski Episkopatu Polski o miłości małżeńskiej oraz o prawie wszystkich dzieci poczętych do życia», en MDAW 842 (1991) 12, pp. 8-23.
- «List biskupów polskich na Uroczystość Świętej Rodziny z 1992 r., Wyzwolenie idzie przez rodzinę», en LPEP, pp. 1810-1817.
- «List biskupów polskich o wartościach chrześcijańskich w życiu społeczeństwa i narodu z 1993 r.», en LPEP, pp. 2471-2474.
- «List biskupów polskich na Uroczystość Świętej Rodziny z 1993 r., Wypełnić wszystko według prawa Bożego», en LPEP, pp. 1840-1845.
- «List biskupów polskich na Dzień Świętej Rodziny z 1994 r.», en LPEP, pp. 1881-1889.
- «List biskupów polskich na Dzień Świętej Rodziny z 1995 r., Pojednać ludzi z życiem», en LPEP, pp. 1948-1952.
- «List otwarty biskupów polskich do Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej w sprawie obrony życia ludzkiego z 1996 r.», en LPEP, pp. 2004-2006.
- «Oświadczenie Episkopatu Polski w sprawie problemów demograficznych, obrony życia, godności małżeństwa i rodziny z 1996 r.», en LPEP, pp. 2480-2482.
- «Słowo pasterskie biskupów polskich, wzywające do odpowiedzialnej troski o przygotowanie dzieci i młodzieży do miłości, małżeństwa i rodzicielstwa z 1997 r.», en LPEP, pp. 2018-2023.

- «Słowo pasterskie biskupów polskich na Dzień Świętej Rodziny z 1997 r.», en LPEP, pp. 2053-2061.
- «List biskupów polskich na niedzielę Świętej Rodziny z 1998 r.», en LPEP, pp. 2070-2075.
- «List pasterski Episkopatu Polski na niedzielę Świętej Rodziny z 31 XII 2000 r.», en LPEP, pp. 2114-2119.
- «Pierwsza Instrukcja Episkopatu Polski dla duchowieństwa o przygotowaniu wiernych do sakramentu małżeństwa i o duszpasterstwie rodzin», en WDL 4-6 (1969), pp. 73-83.
- «Druga Instrukcja Episkopatu Polski dotycząca przygotowania do małżeństwa i życia rodzinnego oraz wprowadzenia nowego obrzędu sakramentu małżeństwa», en WWK 1-3 (1975), pp. 94-102.
- «Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do małżeństwa w Kościele katolickim», en MKAP, 1 (1990), pp. 10-39.
- Komisja Episkopatu Polski ds. Rodzin, Komunikat w sprawie przeciwpoczęciowych środków wewnątrzmacicznych (ich działanie i moralna ocena) z 4 stycznia 1985 r.», en ZM 359-360 (1986) 7-8, pp. 123-125.

FUENTES

- ADAMSKI, F., «Katolicy polscy wobec nauczania Kościoła w zakresie świadomego i odpowiedzialnego rodzicielstwa», en ZM 291 (1978) 9, pp. 57-66
- ANSALDO, A., «Miłość małżeńska. Świadoma prokreacja a regulacja płodności», en Ethos 27 (1994) 7, pp. 115-121.
- BAJDA, J., «Akt małżeński w nauczaniu Kościoła», en ChS 163 (1987) 4, pp. 38-46.
- «Antykoncepcja a przerywanie ciąży», en TST 14 (1995-1996), pp. 305-321.
 - «Etyczny ład małżeństwa w świetle encykliki *Humanae vitae*», en ChS 86 (1980) 2, pp. 77-95.
 - «Myślenie antykoncepcyjne», en AK 535 (1988), pp. 369-380.
 - «Obraz człowieka widziany poprzez *Humanae vitae*», en *Humanae vitae donum*. W dwudziestą rocznicę ogłoszenia encykliki *Humanae vitae*, Instytut Jana Pawła II, Lublin 1991, pp. 129-139.
 - «Odpowiedzialne rodzicielstwo a antykoncepcja», en COM 24 (1984) 6, pp. 102-120.
 - «Rodzicielstwo w aspekcie teologicznym», en ChS 162 (1987) 3, pp. 34-46.
 - «Rozmyślanie nad Listem do Efezjan (5, 28-33)», en Ethos 43 (1998) 3, pp. 67-76.
 - «Teologia miłości małżeńskiej», en AK 397 (1995) 2, pp. 175-186.
 - «Teologia rodzicielstwa w dokumentach Magisterium Kościoła», en TST 16 (1999-2000), pp. 15-46.
 - «Teologiczne rozumienie prawa naturalnego na tle Encykliki *Humanae vitae*», en AC (1969), p. 321-340.

- BALCZEWSKI, K., «Praktyczne wnioski duszpasterskie Encykliki *Humanae vitae*», en WDL 43 (1969), pp. 110-120.
- BEDNARSKI, K., «W sprawie tzw. 'pigułki'», en WZ 1 (1967), pp. 83-88.
- BOGUĆKA-ORDYŃCOWA, J., «Podstawy prawne rodziny w Polsce Ludowej», en Problemy Rodziny 28 (1966) 2, pp. 10-15.
- BOŁOZ, W., «Antropologiczne i kulturowe uwarunkowania wychowania seksualnego», en HD 244 (1997) 3, pp. 83-97.
- «Kościół katolicki wobec szybkiego przyrostu ludności», en HD 3 (1976), pp. 56-72.
- «Personalistyczne uzasadnienie norm moralnych w nauce Soboru Watykańskiego II», en STV 21 (1983) 1, pp. 93-125.
- BOROWSKA, A., «Antykoncepcja jako naruszenie ładu moralnego», en Z pomocą rodziny 11-12 (1986), pp. 6-12.
- BRAUN-GAŁKOWSKA, M., «Psycholog w służbie *Humanae vitae*», en *Humanae vitae donum*. W dwudziestą rocznicę ogłoszenia encykliki *Humanae vitae*, Instytut Jana Pawła II, Lublin 1991, pp. 143-149.
- BRUNELLI, L., «Narodziny Encykliki *Humanae vitae*», en WD 184 (1988) 12, pp. 98-103.
- BUELENS, L.H., «Teoria i praktyka w chrześcijańskiej doktrynie małżeńskiej», en ZM 15 (1965) 2, pp. 62-72.
- BUTTIGLIONE, R., «Uwagi o teologicznej dyskusji wokół *Humanae vitae* oraz o towarzyszącym jej rozwojowi doktryny Magisterium», en *Humanae vitae donum*. W dwudziestą rocznicę ogłoszenia encykliki *Humanae vitae*, Instytut Jana Pawła II, Lublin 1991, pp. 211-229.
- BUXAKOWSKI, J., «Duszpasterze rodzin a zagrożenia ludnościowe», en RK 54-55 (1984), pp. 27-43.
- «Encyklika *Humanae vitae* – jej znaczenie dla postawy katolika», en MDG 12 (1969), pp. 481-492.
- «Początki duszpasterstwa rodzin w Polsce i Encyklika *Humanae vitae*», en SR 13-14 (1988), pp. 57-71.
- «Przedłożenia do Memoriału „O obronę życia nienarodzonych» na Sobór Watykański II», en Studia Pelplińskie 33 (1999), pp. 57-69.
- «Przewidujący Memoriał Epskopatu Polski z 1965 r.», en Studia Pelplińskie, 33 (1999), pp. 55-56.
- «Refleksje teologiczne nad celem duszpasterstwa rodzin», en Studia Pelplińskie 8 (1973) 4, pp. 199-242.
- CAFARRA, C., «Antropologiczne podstawy *Humanae vitae*», en AK 434 (1981) 3, pp. 370-373.
- «*Humanae vitae* – dwadzieścia lat później», en *Humanae vitae donum*. W dwudziestą rocznicę ogłoszenia encykliki *Humanae vitae*, Instytut Jana Pawła II, Lublin 1991, pp. 261-273.
- CHROSNOWSKI, F., «Wokół Encykliki *Humane vitae*», en HD 1 (1970), pp. 20-29.

- CHYMUK, M., «Prawo do życia, aborcja, realizacja małżeństwa», en HW 9 (1998) 1, pp. 59-68.
- DOBIOSCH, H., «Nauczanie Kościoła o nierozzerwalności podwójnego sensu aktu małżeńskiego», en STHSO17 (1997), pp. 103-110.
- DOBRAZYŃSKI, J., «Katolik wobec dopuszczalności przerywania ciąży», en ZM 357-358 (1986) 5-6, pp. 126-132.
- DYCZEWSKI, L., «Polityka rodzinna w Polsce», en ChS 167 (1987) 7, pp. 48-68.
- «Dyskusja o metodach regulacji poczęć», en WZ 10 (1967) 6, pp. 83-100.
- DZIASEK, F., «Małżeństwo w świetle prawdy Bożej», en AK 295 (1958) 2, pp. 190-204.
- DZIUBA, A., «Drogi powstania i recepcji *Humane vitae*», en Człowiek-Miłość-Rodzina. *Humanae vitae* po 30 latach. Materiały z Sympozjum KUL. 3-4 grudnia 1998, Lublin 1999, pp. 17-84.
- «(EZ), 20 lat *Humanae vitae*. Sesja Komisji Episkopatu Polski ds. Rodzin na Jasnej Górze», en ZK 7 (1988), pp. 53-61.
- FIGURA, M., «Chrystus i Kościół – wielka Tajemnica (Ef 5, 32). Sakramentalność małżeństwa chrześcijańskiego», en COM 103 (1999) 1, pp. 71-83.
- FIJAŁKOWSKI, W., «Czy stosowanie antykoncepcji jest działaniem lekarskim?», en WD 21 (1993) 7, pp. 96-101.
- «Dlaczego naturalna regulacja urodzin?», en ZM 6 (1973), pp. 46-51.
- «Dziesięć lat Encykliki *Humane vitae*, a postęp w naukach medycznych», en ZM 9 (1978), pp. 48-56.
- «Metoda naturalnej regulacji poczęć J. i E. Billingsow», en ZM 2 (1977), pp. 44-55.
- «Następstwa sztucznych poronień», en WD 199 (1990) 3, pp. 30-35.
- «Naturalne planowanie rodziny a antykoncepcja. Różnica metod czy postaw?, w: ZN KUL 2-4 (1981), pp. 115-125.
- «Odpowiedzialne rodzicielstwo alternatywą dla antykoncepcji i sztucznych poronień», en ZK 9 (1990), pp. 38-45.
- «Ograniczenia i perspektywy naturalnej regulacji urodzeń», en ZM 7 (1973), pp. 75-79.
- «Podstawy odpowiedzialnego rodzicielstwa», en WD 75 (1979) 11, pp. 84-89.
- «Seksualizm i funkcja prokreacyjna», en AK 396 (1975) 4, pp. 342-356.
- «Wpływ Encykliki *Humanae vitae* na rozwój naturalnego planowania rodziny», en ZK 7 (1988), pp. 37-43.
- GAC, Cz., «Społeczny zasięg współodpowiedzialności za przeżywanie ciąży», en ChS 20 (1988) 12, pp. 20-30.
- GADOCHA, B., «Chrześcijańska wizja ludzkiej seksualności», en STV 34 (1996) 2, pp. 191-205.
- GIERTYCH, W., «Filozofia a Duch Święty», en Znak 483 (1995) 8, pp. 15-31.
- GIERTYCH, W.; Stęchły, S.; Nosowski, Z., «W sprawie ustawy o ochronie życia poczętego», en WZ 392 (1991) 6, pp. 60-71.
- GORMALLY, L., «*Humanae vitae* po dwudziestu latach: w jakim miejscu zastałaś czas obecny?», en Znak 483 (1995) 8, pp. 53-70.

- GRABOWSKI, M., «Zakaz i wyznawcy», en *Znak* 483 (1995) 8, pp. 31-39.
- GRABSKA, Z., «Uszanować wolność sumienia», en *Znak* 483 (1995) 8, pp. 40-44.
- GRZEŚKOWIAK, J., «Małżeństwo chrześcijan jest sakramentem», en *AK* 438 (1982) 1, pp. 77-89.
- GUBAŁA, W., «Czy rzeczywiście słowa są bezpłodne? Przyczynek do dyskusji o przerywaniu ciąży», en *HD* 58 (1989) 3, pp. 202-207.
- «Od *Humanae vitae* do *Evangelium vitae*», en *GZ* 37 (1999) 2, pp. 4-5.
- «Postawa odpowiedzialnego rodzicielstwa i jej teologiczny fundament», en *HD* 214 (1989) 4, pp. 277-286.
- HAJDO, M., «Wizerunek kobiety jako matki, pracownika i działaczki społecznej prezentowany na łamach prasy kobiecej w latach 1948-1956», en *Dzieje Najnowsze* 38 (2006), pp. 55-71.
- HENKE, A., «W sprawie stanowiska poprawnego medycznie lekarza wobec problemu niszczenia ciąży», en *AK* 294 (1958) 1, pp. 243-256.
- ILGIEWICZ-HAN, N., «Wychowanie instynktu rodzicielskiego», en *AK* 298 (1958) 2, pp. 200-211.
- INLENDER, B., «Normy etyczne zawarte w Encyklice *Humanae vitae* i ich uzasadnienie», en *CTh* 4 (1969), pp. 33-48.
- «Teologia moralna wobec danych nauk empirycznych», en *AK* 388 (1973) 1, pp. 181-216.
- JABŁOŃSKI, P., «Rodzina robotnicza», en *AK* 296 (1958) 3, pp. 420-427.
- JACKOWSKI, A., «Naturalna regulacja poczęć», en *AK* 295 (1958) 2, pp. 263-280.
- JEDLIŃSKI, K., «Seksualność w obszarze sacrum», en *Znak* 489 (1996) 2, pp. 112-126.
- JĘDRUSZEK, B., «Przerywanie ciąży – próba bilansu», en *ZM* 12 (1977), pp. 57-65.
- JUROS, H., «Wokół encykliki *Humanae vitae*», en *CTh* 2 (1969), pp. 117-122.
- JUST, A., «Ku pełni miłości», en *WDL*, 3(1969), pp. 114-119.
- KACZMAR, E. M., «Psychologiczna analiza zaburzeń występujących po przerwaniu ciąży», en *Studia nad Rodziną* 2 (1998) 2, pp. 141-150.
- KALINOWSKI, M., «Pastoralny aspekt aborcji», en *SW* 35 (1998) 2, pp. 379-395.
- KOWALSKI, J., «Katolik wobec encykliki *Humanae vitae*», en *Częstochowskie Wydawnictwo Diecezjalne* 3/6 (1969), pp. 137-143.
- KUKOŁOWICZ, T., «Pedagog i socjolog w służbie *Humanae vitae*», en *Humanae vitae donum. W dwudziestą rocznicę ogłoszenia encykliki *Humanae vitae**, Instytut Jana Pawła II, Lublin 1991, pp. 153-165.
- «Próba rozeznania w zakresie stosowanych praktyk regulacji poczęć i urodzeń», en *RNS* 6 (1978), pp. 177-213.
- «Prymas Polski w służbie rodziny polskiej», en *AK* 436 (1981) 2, pp. 292-302.
- KUNOWSKI, S., «Rozwój chrześcijańskiej koncepcji małżeństwa i rodziny», en *RNS* 6 (1978), pp. 51-115.
- LASKOWSKI, J., «Poszukiwanie współczesnego modelu małżeństwa», en *ChS* 157 (1986) 8-9, pp. 52-61.
- LAUN, A., «Miłość małżeńska», en *Humanae vitae donum. W dwudziestą rocznicę ogłoszenia encykliki *Humanae vitae**, Instytut Jana Pawła II, Lublin 1991, pp. 231-252.

- «Obrona życia obroną państwa», en *Ethos* 21-22 (1993) 2-3, pp. 143-155.
- «Trzydzieści lat po *Humanae vitae*», en *Ethos* 43 (1998), pp. 365-371.
- LENARTOWICZ, P., «Indywidualne i społeczne zło aborcji», en *HW* 8 (1997) 1, pp. 51-63.
- ŁAZOWSKI, J., «W obronie wstrzemięźliwości okresowej», en *WZ* 1 (1967), pp. 91-94.
- ŁOPUSZAŃSKI, J., «O niektórych okolicznościach wprowadzenia ustawy o przerywaniu ciąży», en *Ethos* 8 (1989) 5, pp. 105-116.
- MAJDAŃSKI, K., «Duszpasterz w służbie *Humanae vitae*», en *Humanae vitae donum*. W dwudziestą rocznicę ogłoszenia encykliki *Humanae vitae*, Instytut Jana Pawła II, Lublin 1991, pp. 177-208.
- «Nadprzyrodzone źródła życia małżeńskiego», en *AK* 307 (1960) 2, pp. 233-245.
- «Teologia małżeństwa i rodziny w nauce *Vaticanum II*», en *AK* 369 (1970) 1, pp. 3-16.
- MAJDAŃSKI, W., «Perspektywy świadomego dawania życia», en *AK* 292 (1957) 2, pp. 167-199.
- MAKOWSKI, T., «Dzisiejsze rozumienie prawa naturalnego», en *AK* 388 (1973) 2, pp. 191-203.
- «Prokreacyjna funkcja rodziny w świetle dokumentów Kościoła», en *WST* 1 (1979), pp. 107-127.
- «Rodzina a niektóre problemy demograficzne», en *AK* 396 (1975) 1, pp. 45-58.
- «Zagadnienie odpowiedzialnego rodzicielstwa», en *HD* 38 (1969) 1, pp. 14-20.
- MARCZEWSKI, M., «Teologia małżeństwa i rodziny», en *Znak* 217-218 (1972) 24, pp. 1041-1056.
- MEISSNER, K., «Dyskusja na temat ustawy antyaborcyjnej», en *WD* 279 (1996) 11, pp. 82-93.
- MOŃKO, L., «Problemy moralne rodziny w zakresie świadomego rodzicielstwa», en *AK* 296 (1956) 3, pp. 356-377.
- «Psychopatologia praktyk antykoncepcyjnych (2)», en *HD* 5 (1957), pp. 706-715.
- «Regulacja poczęć w rodzinie i społeczeństwie», en *AK* 396 (1975) 1, pp. 112-130.
- «Z psychopatologii praktyk antykoncepcyjnych», en *AK* 292 (1957) 2, pp. 211-231.
- «Normy moralne dotyczące regulacji poczęć i ich uzasadnienie», en *WDL* 4-6 (1969), pp. 83-91.
- OGÓREK, P., «Refleksja teologiczno moralna z okazji 30-lecia encykliki *Humanae vitae*», en *Studia Theologica Varsaviensia*, 18 (1998) 2, pp. 51-69.
- «Ograniczenia i perspektywy naturalnej regulacji urodzeń», en *ZM* 23 (1973) 7, pp. 75-75.
- OKÓLSKI, M., «Zapobieganie i przerywanie ciąży w Polsce», en *Studia Demograficzne* 76 (1984) 2, pp. 45-74.
- PALMER, P., «Konieczność teologii małżeństwa», en *COM* 5 (1981), pp. 13-31.
- PASZKOWSKI, A., «Wokół problemów regulacji urodzin», en *Znak* 483 (1995) 8, pp. 4-15.
- PIĄTAK, A., «Szóste i dziewiąte przykazanie. Antykoncepcja», en *ZM* 5 (1978), pp. 154-160.

- PIEGZA, A.; MARCOL, A., «Czy nauczanie Magisterium Ordinarium w sprawie regulacji poczęć spełniło warunki nauczania nieomylnego?», en *Studia Teologiczne – Historyczne Śląska Opolskiego* 9 (1981), pp. 157-166.
- PIEGZA, J., «Wokół problemów katolickiej etyki małżeńskiej», en *Rocznik Teologiczny Śląska Opolskiego* 2 (1970), pp. 65-78.
- PIOTROWSKI, S., «Poradnictwo parafialne dla małżeństw», en *AK* 295 (1956) 2, pp. 248-260.
- «Pisma starochrześcijańskich pisarzy, vol. XXXVIII, św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, Warszawa 1986, p. 384
- PÓŁTAWSKA, W., «Czystość i odpowiedzialność w przygotowaniu do małżeństwa», en *WZ* 1 (1967), pp. 101-107.
- «Encyklika *Humanae vitae* wezwaniem do odpowiedzialności», en *SR* 13-14 (1988), pp. 72-79.
- «Lekarz w służbie *Humanae vitae*», en *Humanae vitae donum*. W dwudziestą rocznicę ogłoszenia encykliki *Humanae vitae*, Instytut Jana Pawła II, Lublin 1991, pp. 167-176.
- «Lekarz wobec wartości życia ludzkiego (Rozważa w nawiązaniu do Encykliki *Humanae vitae*», en *Ethos* 5 (1989), pp. 69-84.
- «Regulacja urodzeń a duszpasterstwo małżeństw», en *WZ* 1 (1967), pp. 97-100.
- «W obronie matki», en *Ład* 255 (1989) 34, pp. 3-17.
- «Wpływ przerywania ciąży na psychikę rodziny», en XVIII Międzynarodowy Kongres Rodziny, pp. 329-354.
- «Wykłady o zagadnieniach Encykliki *Humanae vitae*, WDL 43 (1969), pp. 100-101.
- RAHNER, K., «Na marginesie Encykliki *Humanae vitae*», en *WZ* 1 (1969), pp. 35-53.
- REUSS, J. M., «Regulacja urodzeń a duszpasterstwo małżeństw», en *WZ* 1 (1967), pp. 97-100.
- ROTTER, H., «Podstawy chrześcijańskiej etyki seksualnej», en *ZM* 9 (1976), pp. 44-53.
- «Teologia a życie seksualne», en *ZM* 6-7 (1978), pp. 45-54.
- ROZTWOROWSKI, S., «Wychowanie do miłości małżeńskiej», en *MP* 2 (1977), pp. 72-76.
- RÓŻYCKI, I., «Teologiczna pewność norm etycznych w Encyklice *Humanae vitae*, *AK* 437 (1981) 3, pp. 3-29.
- SAKOWICZ, E., «Małżeństwo wspólnotą dialogu», en *HD* 64 (1997) 1-2, pp. 111-120.
- SALJI, J., «Przymioty małżeństwa chrześcijańskiego», en *Znak* 30 (1978) 7-8, pp. 857-872.
- «Sens czystości przedmałżeńskiej», en *WD* 141 (1985) 5, pp. 42-45.
- SARMIENTO, A.; ESCRIVÁ IVARS, J., «*Enchiridion Familiae*, vol. I-VI, Madrid 1992.
- SEIFERT, J., «Problem moralnego znaczenia ludzkiej płodności i metod kontroli poczęć», en *Humanae vitae donum*. W dwudziestą rocznicę ogłoszenia encykliki *Humanae vitae*, Instytut Jana Pawła II, Lublin 1991, pp. 247-259.
- SIKORSKI, R., «Bioetyczna świadomość społeczeństwa a aborcja», en *Ethos* 25-26 (1994) 1-2, pp. 229-236.

- SIKORSKI, T., «Natura podstawą etyki?», en SPhCr 1 (1970), pp. 214-226.
- «Niektóre podstawowe założenia encykliki *Humanae vitae*», en WDL 3 (1969), pp. 106-109.
- «*Quaestio de abortu procurato* (Analiza tekstu)», en AK 401 (1975) 4, pp. 374-387.
- «Poznanie i tajemnica. Encyklika *Humane vitae* jako impuls do rozwoju moralności chrześcijańskiej», en ZM 28 (1978) 9, pp. 32-47.
- SKOWROŃSKA, E., «Naturalne planowanie rodziny jako alternatywa antykoncepcji», en Ełckie Studia Teologiczne 1 (2000), pp. 287-296.
- SKRZYDLEWSKI, W., «Geneza Encykliki *Humanae vitae*», en *Humanae vitae donum*. W dwudziestą rocznicę ogłoszenia encykliki *Humanae vitae*, Instytut Jana Pawła II, Lublin 1991, pp. 95-109.
- «Geneza Encykliki *Humanae vitae* w aspekcie filozoficzno – teologicznym», en SR 17-18 (1989), pp. 52-66.
- «Katolicka etyka małżeńska w konfrontacji z etyką świecką», en AK 481 (1989) 4, pp. 420-431.
- «Odpowiedzialne rodzicielstwo», en Częstochowskie Studia Teologiczne 1 (1979), pp. 323-340.
- SMOLEŃSKI, S., «Nauka Kard. Wojtyły o małżeństwie», en *Humanae vitae donum*. W dwudziestą rocznicę ogłoszenia encykliki *Humanae vitae*, Instytut Jana Pawła II, Lublin 1991, pp. 80-94.
- Podstawowe problemy norm etycznych życia małżeńskiego i rodzinnego», en AK 396 (1975) 1, pp. 32-44.
- Wkład arcybiskupa krakowskiego Karola Wojtyły w pogłębienie nauki o małżeństwie w perspektywie dwudziestolecia *Humanae vitae*», en SR 17-18 (1989), pp. 37-51.
- Zagadnienie wykonywalności norm moralnych zawartych w Encyklice *Humanae vitae* (analiza tekstu)», en AC 1 (1969), pp. 357-369.
- STAROWIEYSKI, M., «*Aborcja w opinii wczesnochrześcijańskich pisarzy*, Przegląd Powszechny 11 (1992), pp. 304-306.
- STAWROWSKI, Z., «Rozmowa o aborcji», en Znak 437 (1991) 3, pp. 60-67.
- STĘPA, J., «Apostolskie posłannictwo rodziny», en Currenda 3 (1957), p. 147.
- STROJNOWSKI, J., «Antykoncepcja – świętokradztwem?», en Znak 483 (1995) 8, pp. 44-48.
- «Nadszedł czas», en WZ 1 (1967), pp. 88-91.
- STYCZEŃ, T., «Filozoficzna koncepcja prawa naturalnego», en AC 1 (1969), pp. 297-320.
- «List estyka do prezydenta, posłów oraz senatorów Rzeczypospolitej Polskiej w trosce o życie Nienarodzonego oraz w trosce o duchowe życie nas wszystkich», en Ethos 35-36 (1996) 2, pp. 17-19.
- «O metodę współmierną do rozwiązywanego problemu. W związku z promowanym – nie tylko – przez ojca Bernarda Häringa sposobem rozstrzygnięcia doniosłego sporu we współczesnej teologii moralnej», en Ethos 6-7 (1989) 2, pp. 258-270.
- «Problem poznania prawa naturalnego», en STV 7 (1969) 1, pp. 121-170.

- SUJAK, E., «Dlaczego „nie» dla antykoncepcji?», en Znak 483 (1995) 8, pp. 48-53.
- SZCZYGIEL, W., «Moralisci o demografii», en ZM 26 (1978) 6-7, pp. 105-107.
- SZCZYRBOWSKI S., «Teologowie o przerywaniu ciąży: przegląd pism zagranicznych», en ZM 22 (1972) 6, pp. 49-55.
- «Teologowie wobec współczesnych problemów małżeństwa: przegląd pism zagranicznych», en ZM 23-24 (1972) 7-8, pp. 207-210.
- SZEWCZYK, W., «Cele i cechy wychowania seksualnego», en SR 3 (1985), pp. 41-49.
- SZKODON, J., «Teologia nierozzerwalności małżeństwa w nauczaniu Kościoła w Polsce w latach 1945-1975», en AC 13 (1981), pp. 171-207.
- SZOSTEK, A., «Człowiek jako autokreator. Antropologiczne podstawy odrzucenia Encykliki Humanae vitae», en SPhCr 25 (1989) 2, pp. 43-63.
- «Rola natury czynu w argumentacji etycznej. Na marginesie dyskusji wokół norm ogólnie ważnych we współczesnej teologii», en RF 27 (1979) 2, pp. 97-112.
- «Teleologizm a antropologia», en COM 10 (1982) 4, pp. 114-126.
- SZTYCHMILER, R., «Problematyka celów małżeństwa w propozycjach zgłoszonych na Sobór Watykański II», en Studia Płockie 12 (1984), pp. 35-85.
- ŚLEDZIANOWSKI, J., «Duszpasterskie refleksje nad spełnianiem współcześnie rodzicielstwa. W dwudziestą rocznicę wydania *Humanae vitae*», en WA 16 (1988) 4, pp. 156-165.
- ŚLIPKO, T., «Czy pigułki antykoncepcyjne mogą stanowić środek etycznej regulacji poczęć», en CTh 38 (1968) 1, pp. 31-51.
- «Naturalne prawo moralne jako podstawa etyki małżeńskiej w wiążących wypowiedziach *Magisterium Ecclesiae*», en *Studia Theologiae Varsaviense* 1 (1968), pp. 170-192.
- «Postulaty stawiane teologii moralnej przez *Humanae vitae*», en: AC 1-4 (1968), p. 258-296.
- ŚWIDERKÓWNA, A., «Pierwsi świadkowie, Wydawnictwo M, Kraków 1998, p. 40.
- TETTAMANZI, D., «Encyklika *Humanae vitae* w nauczaniu Jana Pawła II», en COM 13 (1993) 3, pp. 136-148.
- TURNAU, J., «O prawie natury i kwestiach wychowawczych», en WZ 1 (1967), pp. 95-97.
- WOJCIECHOWSKI, A., «Dyskusja o skutkach przerywania ciąży», en ZM 27 (1978) 7-8, pp. 170-175.
- WOJTYŁA, K., «Antropologia Encykliki *Humanae vitae*», en AC 10 (1978), pp. 9-28.
- «Encyklika *Humanae vitae* jako znak czasu», en AC 1-4 (1969), pp. 85-94.
- (red.), Memorandum teologów krakowskich. Podstawy nauki Kościoła o zasadach życia małżeńskiego. *Les fondements comme de la doctrine de L'Eglise concernant les principes de la vie conjugale*, en AC 1-4 (1969), pp. 194-221.
- «Miłość a odpowiedzialność», en 304 (1959) 2, pp. 163-172.
- «Miłość w sposób odpowiedzialny płodna», en Ruch Katolicki 4-6 (1988), pp. 84-97.
- «Myśl o małżeństwie», en Znak 7 (1957), pp. 595-604.
- «Nauka Encykliki *Humanae vitae* o miłości», en AC 1-4 (1969), pp. 341-354.

- «Osoba ludzka a prawo naturalne», en RF 18 (1970) 2, pp. 53-59.
- «O znaczeniu miłości oblubieńczej. Na marginesie dyskusji», en RF 22 (1974) 2, pp. 162-164.
- «Prawda Encyklik *Humanae vitae*», en Wiadomości Śląska Opolskiego 2 (1969), pp. 209-216.
- «Problematyka dojrzewania człowieka (aspekt antropologiczno – teologiczny)», en RK 64-67 (1986), pp. 63-72.
- «Propedeutyka sakramentu małżeństwa», en AK 56 (1958) 1, pp. 20-33.
- «Rodzina jako *communio personarum*», en AK 395 (1974) 3, pp. 347-361.
- «Rodzicielstwo a *communio personarum*», en AK 396 (1975) 1, pp. 17-31.
- «Rozważania pastoralne o rodzinie», en RNS 3 (1975), pp. 59-76.
- «Sytuacja małżeństwa dziś», en Przewodnik Katolicki 51 (1961) 1, pp. 19-20.
- «Udział biskupów polskich w Soborze Watykańskim II», en Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie 53 (1971) 5, pp. 40-46.
- «Znaczenie Konstytucji Patorialnej dla katolików», en CTh 38 (1968) 1, pp. 5-17.
- «Zagadnienie katolckiej etyki seksualnej. Refleksje i postulaty», en RF 13 (1965) 2, pp. 5-24.
- WOJTYŁA, K.; BAJDA, J.; MEISSNER, K.; SMOLEŃSKI, S.; ŚLIPKO, T.; TUROWICZ, J., «Wprowadzenie do Encyklik *Humane vitae*», en Notificationes Curia Metropolitanae Cracoviensis 1-4 (1969), pp. 1-71.
- WÓJCIK, E., «Psychopatologia antykoncepcji», en ChS 27 (1984), pp. 73-87.
- WRZESZCZ, M., «Rola i znaczenie rodziny w świetle nauki Soboru Watykańskiego II i wskazań duszpasterskich Episkopatu Polski», en ZM 283 (1978) 1, pp. 6-20.
- WYSZYŃSKI, S., «W obronie ludzkiego życia», en HD 28 (1959) 4, pp. 527-534.
- WYTRWAŁ, T., «W kwestii aborcji: dokumenty Tradycji, Magisterium i prawa kościelnego», en WD 279 (1996) 11, pp. 63-74.
- «Z dyskusji o ochronie życia poczętego», en WZ 329 (1991) 6, pp. 60-70.
- ZIELIŃSKA – NAGALSKA, E., «Apologia życia, nobilitacja miłości. Nad katechezą Pawła VI po dwudziestu latach», en ZK 7 (1988), pp. 44-49.
- ZIÓŁEK, W., «Znaczenie encyklik Pawła VI *Humanae vitae*», en WDL 43 (1969), pp. 103-119.

Otros artículos

- ADAMCZYK, B., «Uwarunkowania postaw wobec przerywania ciąży», en ChS 110 (1982) 8, pp. 77-89.
- ADAMIK, A., «Małżeństwo i rodzina. Sytuacja i kierunek przeobrażeń», en ChS 1 (1970), pp. 43-73.
- «Pozycja kobiety w społeczeństwie i jej miejsce w rodzinie», en ZN KUL 1 (1971), pp. 45-51.
- ADAMSKI, F., «Stosunek nupturientów do katolickiego modelu małżeństwa i rodziny», en AK 397 (1975) 2, pp. 240-256.

- «Współczesny kryzys wartości życia rodzinnego», en AK 516 (1995) 2, pp. 217-226.
- «Współczesne zagrożenia rodziny», en AK 516 (1995) 2, pp. 217-226.
- ANCZARSKI, J., «Obowiązki rodziny katolickiej wobec ojczyzny», en BK 68 (1962), pp. 5-7.
- ANDRZEJCZAK, L., «Rodzina – Kościołem domowym», en AK 420 (1979) 1-2, pp. 161-164.
- AUBERT, J. M., «Nierozerwalność małżeństwa wobec współczesnych przemian społecznych», en ChS 4 (1977), pp. 45-52.
- AUGUSTYN, J., «Potrzeba wychowania seksualnego», en AK 507-508 (1993) 3-4, pp. 357-368.
- BADENSKA, Ł., «Charakterystyka polskich badań nad rodziną – socjologiczna wiedza o współczesnej rodzinie polskiej», en RNS 4 (1976), pp. 279-296.
- BAGROWICZ, J., «Wychowanie do życia w rodzinie w świetle najnowszych dokumentów Nauczycielskiego Urzędu Kościoła», en AK 480 (1989) 2, pp. 219-234.
- BAJDA, J., «Wartość i godność życia w świetle nauki Kościoła», en AK 501-502 (1992) 2-3, pp. 214-226.
- «Wprowadzenie do teologii dzietności», en ChS 11 (1978), pp. 58-67.
- «Życie ludzkie w światłach tajemnicy Wcielenia», en Służba Życiu 3 (2000), pp. 13-21.
- BĄLCZEWSKI, K., «Praktyczne wnioski duszpasterskie Encykliki *Humanae vitae*», en WDL (1969), pp. 110-120.
- BANIAK, J., «Ethos małżeńsko – rodzinny katolików miejskich», en ZK 7-8 (1990) 9, pp. 46-69.
- BAROWSKA, A., «Współczesny kontekst encykliki *Humanae vitae*», en ZM 28 (1978) 9, pp. 48-62.
- BARANOWSKI Z., «Wrogowie miłości małżeńskiej», en BK 65 (1960) 2, pp. 143-146.
- BEDNARCZYK, P., «Encyklika *Humanae vitae* na cenzurowanym», en ZM 25 (1975) 7, pp. 154-156.
- BEREZIŃSKI, J., «Etyka małżeńska i seksualna. Sprawozdanie z sympozjum na temat wybranych zagadnień etyki małżeńskiej i seksualnej», en CTh 49 (1979) 1, pp. 93-95.
- BIELECKI, K., «Małżeństwo i rodzina w etyce chrześcijańskiej», en MP 6 (1978), pp. 91-95.
- BOROWSKA, A., «Encyklika *Humanae vitae* po 20 latach», en Z Pomocą Rodzinie 23 (1988), pp. 10-18.
- «*Humanae vitae* – odpowiedzialność za życie i miłość», en Z Pomocą Rodzinie 25 (1988), pp. 125-131.
- BOROWSKI, W., «Przedśbne pouczenie katechetyczne we współczesnym duszpasterstwie», en WDL 33 (1959) 11, pp. 312-315.
- BORTKIEWICZ, P. Podstawy teologiczne świętości i nienaruszalności życia ludzkiego», en AK 535 (1998) 3, pp. 351-360.
- BORUTKA, T., «Encykliki papieskie o małżeństwie chrześcijańskim», en Kwartalnik Diecezjalny Diecezji Bielsko – Żywieckiej 2-3 (1994), pp. 114-122.

- BRAUN GAŁKOWSKA, M., «Miłość rosnąca», en WD 5 (1977) 6, pp. 23-29.
- BUKOWSKI, K., «Rodzina Kościołem domowym. Kościół w służbie życia», en MH 6 (1979) 1, pp. 59-63.
- BURKE, C., «Święty Augustyn o pożyciu małżeńskim», en COM 103 (1998) 1, pp. 42-60.
- BUXAKOWSKI, J., «Bojkot pigulek abortyjnych», en SR 17-18 (1989), pp. 94-95.
- «Jeszcze o początkach duszpasterstwa rodzin w Polsce», en SR 39-40 (1995), pp. 82-94.
- «Odpowiedzialność za rodzinę», en AK 396 (1975) 1, pp. 59-76.
- «Teologiczne podstawy duszpasterstwa rodzin», en SR 10-12 (1988), pp. 41-64.
- «Żywa teologia w służbie rodzimego środowiska społeczno – kulturowego», en *Studia Pelplińskie* 1 (1969), pp. 101-120.
- CHMIELEWSKI, M., «Małżeństwo – przymierze miłości», en AK 506 (1993) 1, pp. 174-176.
- CHMURA, T., «Ogólnopolska sesja naukowa teologów moralistów poświęcona encyklice *Humanae vitae*», en AC 1-4 (1969), pp. 452-455.
- CHUDY, W., «Z archiwum debaty w Sejmie PRL 27 IV 1956», en Ethos 8 (1989) 5, pp. 117-131.
- CZACHOROWSKI, M., «Małżeństwo na straży miłości», en Ethos 5 (1989), pp. 194-198.
- «Spór wokół *Humanae vitae*», en Ethos 21-22 (1993), pp. 151-158.
- DURAK, A., «Sakrament małżeństwa znakiem tajemnicy jedności i miłości», en *Seminare* 12 (1996), pp. 31-36.
- DURCZEWSKI, J., «Małżeństwo katolickie źródłem jednośirodliny», en BK 6 (1974), pp. 372-374.
- DYCZEWSKI, L., «Rola współczesnej rodziny w przekazywaniu wartości», en AK 412 (1977) 2, pp. 263-277.
- «Rodzina polska w okresie transformacji systemowej i kierunki rozwoju polityki rodzinnej», en AK 516 (1995) 2, pp. 195-215.
- DZIEDZIC, Z., «Duszpasterstwo Rodzin w służbie życiu», en *Człwiek – Miłość – Rodzina. Humanae vitae po 30 latach. Materiały z Sympozjum KUL. 3 – 4 grudnia 1998*, Lublin 1999, pp. 181-187.
- DZIUBA, A., «Z antropologii stworzenia i płciowości człowieka», en *Człwiek – Miłość – Rodzina. Humanae vitae po 30 latach. Materiały z Sympozjum KUL. 3 – 4 grudnia 1998*, Lublin 1999, pp. 247-272.
- FJAŁKOWSKI, W., «Antykoncepcja (wychowanie do chrześcijaństwa) szóste i dziewiąte przykazanie», en ZM 25 (1978) 5, pp. 154-160.
- «*Humanae vitae* dziś», en MP 11-12 (1981), pp. 112-125.
- «Naturalne planowanie rodziny drogą życia w przekazywaniu seksualizmu», en RK 54-55 (1984), pp. 14-26.
- «Prawdziwe źródło pigułkowego kryzysu», en ZM 24 (1977) 12, pp. 80-86.
- «Świadomość ekologiczna w odniesieniu do sfery płciowej», en WD 208 (1990) 12, pp. 93-97.
- «Zanim się narodzi...», en AK 397 (1975) 2, pp. 275-284.

- FURGER, F., «Roztropność a zmiana norm moralnych», en CON 1-10 (1968) 2, pp. 276-284.
- GAŁKOWSKI J., «Przemiany etyki małżeńskiej», en WZ 13 (1970) 12, pp. 69-79.
- GRABOWSKI M., «Aborcja – dotrzeć do źródeł sporu», en WZ 225 (1992) 5, pp. 90-93.
- «Manowce poaborcyjnej argumentacji», en Znak 475 (1994) 12, pp. 136-141.
- «W obliczu ludzkiego początku», en Znak 437 (1991) 10, pp. 31-46.
- GRZEŚKOWIAK, J., «Małżeństwo a Misterium Chrystusa», en AK 455-466 (1985) 1-2, pp. 190-206.
- GUBAŁA, W., «Dobro życia jako kryterium interwencji lekarskich. Założenia świeckie deontologii», en RTK 33 (1986) 3, pp. 93-103.
- GULA, J., «Manowce nauki w sporze o aborcję», en Ethos 33-34 (1996) 1-2, pp. 269-283.
- «Przerywanie ciąży a etyka», en RF 30 (1982) 2, pp. 109-123.
- HÄRING, B., «Co orzeknie Sobór na temat zagadnień małżeńskich», en ZM 15 (1965) 2, pp. 59-62.
- HENKE, A. B., «Poradnictwo przedślubne i małżeńskie w praktyce lekarskiej», en AK 56 (1958) 1, pp. 73-79.
- INLENDER, B., «Cele małżeństwa w aspekcie naturalnym i nadprzyrodzonym», en AK 369 (1970) 1, pp. 44-54.
- IWAN, R., «Prawa, obowiązki i zagrożenia rodziny w myśli społecznej kardynała Stefana Wyszyńskiego», en ChS 10 (1983), pp. 13-26.
- JANKOWSKA, K., «PIĄTEK, T., «Miłość i małżeństwo», en WZ 14 (1971) 1, pp. 32-40.
- JAROSZYŃSKA, A., «Rodzicielstwo jako czynnik rozwoju w małżeństwie», en AK 60 (1960) 2, pp. 213-223.
- JEŻYNA, K., «Rodzina podmiotem i przedmiotem nowej ewangelizacji», en Człowiek – Miłość – Rodzina. *Humanae vitae* po 30 latach. Materiały z Sympozjum KUL. 3-4 grudnia 1998, Lublin 1999, pp. 281-316.
- JOURNET, Ch., «Światło Encykliki», en AK 355 (1969) 4, pp. 430-435.
- JUROS, H., «W oczekiwaniu na orzeczenie papieskie w sprawie regulacji poczęć», en CTh 38 (1968) 1, pp. 129-130.
- «(JW), Katolickie zasady planowania rodziny, w», ZM 22 (1977) 2, pp. 81-86.
- KACZYŃSKI, E., «Małżeństwo i rodzina jako komunia osób», en COM 6 (1986) 6, pp. 3-17.
- KIERACIŃSKI, R., «Miłości można się nauczyć», en ZM 24 (1977) 9, 144-155.
- KŁOSIEWICZ, P., «Ku obronie prawnej dziecka jeszcze nie narodzonego», en ChS 95-96 (1980) 1, pp. 43-59.
- KŁYS, J., «Rodzina katolicka i środowisko jako teren apostołstwa świeckich», en AK 397 (1975) 2, pp. 262-274.
- «Wychowanie młodzieży w duchu *Humanae vitae*», en ChS 12 (1979), pp. 9-16.
- «Wychowanie młodzieży w duchu *Humanae vitae*», en ChS 11 (1979), pp. 9-16.
- KOKOSZKA, A., «Vademecum dla spowiedników małżonków», en Currenda 148 (1998) 1, pp. 120-160.

- KOMINEK, A., «Największa jest miłość», en HD 26 (1959) 1, pp. 4-6.
- KONINCK, Ch., «Rozważania na temat regulacji urodzin», en ZM 15 (1965) 2, pp. 73-93.
- KORNAS-BIELA, D., «Czym jest naturalne planowanie rodziny?», en Człwiek – Miłość – Rodzina. *Humanae vitae* po 30 latach. Materiały z Sympozjum KUL. 3 – 4 grudnia 1998, Lublin 1999, pp. 161-180.
- KOSMOL, P., «Problem prawnej ochrony moralności», en Studia Teologiczno – Historyczne Śląska Opolskiego 14 (1993), pp. 113-125.
- KOWALSKA, I., «Postawy i zachowania matrymonialne oraz prokreacyjne w Polsce w okresie transformacji», en ZM 9 (1999), pp. 20-40.
- KOWALSKI, J., «Obrona życia ludzkiego w praktyce lekarskiej (w świetle nauki Kościoła)», en ChS 155-156 (1986) 8-9, pp. 76-95.
- KRAJEWSKA, E., «Aborcja – moralna samowola», en ZK 7-8 (1990), pp. 10-13.
- KRAMAREK, T., «Metoda termiczna regulacji poczęć», en WDL 4-6 (1969), pp. 114-151.
- «Katolik a planowanie rodziny; metoda termiczna regulacji poczęć – częściowo zmieniona i poszerzona», en Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi 1 (1970), pp. 9-10.
- KRASICKI, L., «*Humanae vitae* czyli katolicka doktryna (nie) planowania rodziny», en Problemy Rodziny 1 (1969), pp. 1-6.
- KRÓLIKOWSKI, J., «Aborcja nie jest drogą do demokracji: Na marginesie pewnej książki», en WZ 225 (1992) 5, pp. 81-90.
- «Antykoncepcja – materia grzechu i duszpasterstwo w konfesjonale», en Currenda 147 (1997) 2, pp. 300-314.
- KUKOŁOWICZ, T., «Miejsce wartości chrześcijańskich w wychowaniu we współczesnej rodzinie polskiej», en COM 11 (1982) 2, pp. 94-103.
- «Zachowania macierzyńskie kobiety polskiej w świetle statystyki», en AK 369 (1970) 1, pp. 131-140.
- KWIATKOWSKI, Z., «O artykule Rahnera krytycznie», en WZ 7-8 (1969), pp. 289-291.
- LASKOWSKI, J., «Miłość małżeńska w encyklikach papieskich», en ChS 1-2 (1986), pp. 108-117.
- «Prawo naturalne», en Prawo Kanoniczne 34 (1991) 1-2, pp. 151-162.
- LEPA, A., «Rodzina katolicka wobec problemu uświadomienia seksulanego», en AK 397 (1975) 2, pp. 285-293.
- LEWANDOWSKI, Cz., «Miłość narzeczeńska i małżeńska», en AK 305 (1959) 3, pp. 464-466.
- LISZCZ, T., «Polityka prorodzinna państwa. Aspekty prawne», en AK 516 (1995) 3, pp. 180-194.
- MACIEJEWSKI, M., «Warunki odpowiedzialnego rodzicielstwa», en MKAP 40 (1989) 5, p. 151.
- MAGDZIAK-MISZEWSKA, A.; NOSOWSKI, Z., «Prawo do życia. Głosy na temat ustawy o ochronie życia poczętego», en WZ 384 (1990) 10, pp. 78-98.

- MAJDAŃSKI, K., «Aktualność podstawowych zasad moralności», en AK 51-58 (1959) 1, pp. 147-153.
- «Duszpasterstwo rodzin – temat nowy, AK 1974, R. 66, t. 83, z. 3(395), s. 317-331.
- «Kościół w służbie rodziny», en AK 516 (1995) 2, pp. 166-179.
- «Rozważnia o sytuacji ludnościowej w Polsce», en RK 54-55 (1984), pp. 44-59.
- «Specjalistyczne aspekty antykoncepcji», en CTh 47 (1977) 1, pp. 165-173.
- «Teologia małżeństwa i rodziny w nauce *Vaticanum II*», en AK 369 (1970) 1, pp. 3-16.
- MAJKA, J., «Wsółczesne przyczyny rozpadu życia małżeńskiego», en AK 309 (1960) 1, pp. 79-98.
- MAJKOWSKI, J. O., «Duszpasterstwo rodziny dzisiaj», en AK 435 (1981) 1, pp. 52-65.
- MAKOWSKI, T., «Rodzina a rozwój ludności», en AK 369 (1970) 1, pp. 64-76.
- «Zadania rodziny chrześcijańskiej w świetle oficjalnej nauki Kościoła», en *Studia Gnesnensia* 2 (1976), pp. 105-138.
- MALISZ, S., «Vademecum duszpasterza w zakresie obrony życia. Wskazania Stolicy Świętej i współczesnych autorytetów», en AK 49-55 (1957) 2, pp. 257-269.
- MAŃKO, L., «Polityka demograficzna», en RK 54-55 (1984), pp. 4-13.
- MARCINEK, R., «W trosce o “cywilizację życia”», en HD 237 (1995) 3, pp. 99-110.
- MARCZEWSKA, E., «Małżeństwo w świetle wspólnotowego rozumienia Kościoła», en ZN KUL 4 (1975), pp. 15-26.
- MARCZEWSKI, M., «Duchowość małżeństwa i rodziny», en ChS 2 (1984), pp. 35-47.
- MARTELET, G. O., «Miłość ludzka i miłość Boża», en AK 434 (1981) 3, pp. 374-379.
- MAZURKIEWICZ, J., «O solidarność z dzieckiem poczętym i jego matką», en ZK 9 (1990), pp. 7-8.
- MCBRIDE, B. D., «Małżeństwo powołaniem do rodzicielskiej miłości», en AK 433 (1981) 2, pp. 446-450.
- MEISSNER, K., «Rzeczywistość sakramentalna źródłem jedności rodziny», en BK 6 (1974), pp. 374-376.
- MERECKI, J., «Błąd naturalistyczny a prawo naturalne. Josefa Fuchsa krytyka tomistycznej koncepcji prawa naturalnego», en RF 41 (1993) 2, pp. 73-90.
- MERING, W., «*Humanae vitae* doświadczenia i perspektywy», en *Orędownik Diecezji Chełmińskiej* 3-4 (1989), pp. 143-153.
- MIERZWIŃSKI, B., «Formy duszpasterstwa rodzin», en AK 395 (1974) 4, pp. 406-420.
- «Specjalistyczne aspekty problemu antykoncepcji», en CTh 47 (1977) 1, pp. 165-173.
- MOJEK, S., «Rodzina w służbie życia», en *Człwiek – Miłość – Rodzina. Humanae vitae po 30 latach. Materiały z Sympozjum KUL. 3 – 4 grudnia 1998, Lublin 1999*, pp. 117-142.
- MONKO, L., «Co każdy ksiądz powinien wiedzieć o naturalnej metodzie regulacji poczęć», en *Koszalińsko – Kołobrzskie Wiadomości Diecezjalne* 10-11 (1977), pp. 315-323.
- «Małżeństwo drogą do świętości», en BK 64 (1960), pp. 302-305.

- «Rodzina według myśli Bożej», en BK 6 (1967), pp. 309-312.
- «Sublimacja popędu seksulanego», en AK 305 (1959) 3, pp. 323-338.
- MUSIAŁ, S., «Miłość małżonków wg Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym», en *Studia Teologiczne* 1 (1976), pp. 231-255.
- NAGÓRNY J., «Małżeństwo i rodzina jako *communio personarum*», en *Człwiek – Miłość – Rodzina. Humanae vitae po 30 latach. Materiały z Sympozjum KUL. 3 – 4 grudnia 1998, Lublin 1999*, pp. 85-116.
- «Teologiczne podstawy odpowiedzialnego rodzicielstwa. Na kanwie nauczania Jana Pawła II», en *Człwiek – Miłość – Rodzina. Humanae vitae po 30 latach. Materiały z Sympozjum KUL. 3 – 4 grudnia 1998, Lublin 1999*, pp. 223-246.
- NAPIERAŁA, S., «Powołanie małżeńskie do miłości», en MKAP 40 (1989) 4, pp. 117-119.
- «Naturalne planowanie rodziny w zgodzie z naturą – w zgodzie z Bogiem v. I», en *Z pomocą rodzinie* 10 (1986) 3, pp. 84-114.
- «Naturalne planowanie rodziny w zgodzie z naturą – w zgodzie z Bogiem v. II», en *Z pomocą rodzinie* 11-12 (1986) 4-5, pp. 112-147.
- «Naturalne planowanie rodziny w zgodzie z naturą – w zgodzie z Bogiem v. III», en *Z pomocą rodzinie* 13 (1986) 6, pp. 130-151.
- «Naturalne planowanie rodziny w zgodzie z naturą – w zgodzie z Bogiem v. IV», en *Z pomocą rodzinie* 15 (1987) 2, pp. 102-126.
- NIEDŹWIADEK, W., «Problemy wychowania w rodzinie», en AK 359 (1968) 6, pp. 454-471.
- NOSOL, A., «Antropologiczne ujęcie teologii», en AK 394 (1974) 5, pp. 186-194.
- «Nota w sprawie odpowiedzialnego rodzicielstwa i metod rozpoznawania płodności, 28.02.1989», en *Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi* 11-12 (1989), pp. 311-312.
- OLEJNIK, S., «Miejsce Ludu Bożego i znaków czasu w teologii moralnej», en AK 387 (1973) 4, pp. 90-101.
- ORCHOWSKI, J., «Wymiary odpowiedzialności za obronę prawa do życia nienarodzonych», en HD 208 (1988) 2, pp. 136-141.
- OZDOWSKI, J., «Chrześcijanizm wobec przemian rodziny współczesnej», en ChS 3 (1973) 1, pp. 61-69.
- PABIASZ, W., «Mistyka małżeństwa w Piśmie Świętym Nowego Testamentu», en HD 178 (1979) 4, pp. 299-304.
- PETERS, J., «Wokół problemów katolickiej etyki małżeńskiej», en *Roczniki teologiczne Śląska Opolskiego* 2 (1970), pp. 65-76.
- PIEGSA, J., «Geneza i siła zobowiązująca konkretnych norm moralnych prawa naturalnego», en STV 19 (1981) 1, pp. 229-236.
- «Wokół problemów katolickiej etyki małżeńskiej», en *Vox Patrum* 3 (1982), pp. 400-407.
- PIETRASZKO, J., «Miłość musi być czasem trudna», en *Znak* 22 (1970) 8, pp. 812-817.
- PIOTROWSKI, S., «Poradnictwo parafialne dla małżeństw», en AK 295 (1958) 2, pp. 248-257.

- «Środki duszpasterskie w wychowaniu do miłości», en AK 298 (1958) 1, pp. 198-212.
- PIWOWARSKI, W., «Duszpasterz wobec kryzysu współczesnej rodziny», en HD 29 (1960) 4, pp. 575-580.
- PLUTA, W., «Zadania duszpasterskie wobec małżeństw», en AK 307 (1960) 2, pp. 246-252.
- «Małżeństwo, rodzina i wartości Boże», en WZ 24 (1981) 1, pp. 81-91.
- POKRYWKA, M., «Rola rodziny chrześcijańskiej w procesie przemian społeczno – kulturowych», en Człowiek – Miłość – Rodzina. *Humanae vitae* po 30 latach. Materiały z Sympozjum KUL. 3 – 4 grudnia 1998, Lublin 1999, pp. 347-364.
- PORĘBA, P., «Centralne problemy współczesnej rodziny katolickiej», en HD 41 (1972) 3, pp. 171-181.
- «Potrzeba naukowego duszpasterstwa rodzin», en RTK 18 (1971) 3, pp. 113-144.
- «Sztuka pielęgnowania i podtrzymywania uczuć miłości małżeńskiej», en AK 404 (1976) 3, pp. 423-436.
- PÓŁTAWSKA, W., «Miłość zagrożona (analiza sytuacji w małżeństwie współczesnym w świetle danych Poradni Małżeńskiej)», en WDL 4-6 (1969), pp. 91-114.
- «Problematyka dojrzewania człowieka (aspekt psychoseksualny)», en RK 64-67 (1986), pp. 73-85.
- PRZYBYLSKI, B., «Kryzys rodziny współczesnej», en BK 66 (1961), pp. 229-301.
- RADA DUSZPASTERSKA ARCHIDIECEZJI POZNAŃSKIEJ, Warunki odpowiedzialnego rodzicielstwa», en MKAP 5 (1989), pp. 151-154.
- RAPACZ, K., «Wychowanie w rodzinie do odpowiedzialnego rodzicielstwa», en ZM 43 (1995) 4, pp. 54-60.
- ROSIK, S., «Etyka małżeńska i seksualna. Biuletyn teologicznomoralny», en CTh 39 (1969) 2, pp. 111-117.
- «Prawo naturalne a wolność sumienia», en CTh 39 (1969) 3, pp. 49-63.
- «Wzniosłość moralna czystości seksualnej», en Człowiek – Miłość – Rodzina. *Humanae vitae* po 30 latach. Materiały z Sympozjum KUL. 3 – 4 grudnia 1998, Lublin 1999, pp. 195-222.
- ROSIŃSKI, E., «Pełnia miłości w małżeństwie», en WA 1 (1960), pp. 426-434.
- RYSZKOWSKI, S., «Odpowiedzialne rodzicielstwo w świetle Encykliki *Humanae vitae*, WDP 8-9 (1988), pp. 275-282.
- SALIJ, J., «Dawni chrześcijanie wobec zabijania płou», en WD 10 (1982) 7, pp. 107-111.
- «Małżeństwo chrześcijan jako udział w Paschalnym Misterium Chrystusa», en AK 369 (1970) 2, pp. 17-28.
- «Moralna ocena technik antykoncepcyjnych», en WD 168 (1980) 4, pp. 107-111.
- «O co chodzi w katolickiej etyce małżeńskiej», en WD 234 (1993) 2, pp. 108-112.
- «Ontyczna osobowość płodu w łonie matki», en CTh 51 (1981) 1, pp. 23-32.
- «Tajemnica dziecka poczętego», en WD 173 (1988) 1, pp. 66-71.
- SIKORSKI, T., «Boże prawo moralne a postawy świeckie», en AK 535 (1998) 3, pp. 361-368.

- «Encyklika *Humanae vitae* w orzeczeniach Episkopatów», en CTh 4 (1969), pp. 110-123.
- «Poznanie i tajemnica. *Humanae vitae* jako impuls do rozwoju moralności chrześcijańskiej», en ZM 25 (1978) 9, pp. 32-47.
- SKRZYDLEWSKI, W., «Moralne i społeczne wymiary nauki Kościoła o regulacji poczęć», en AC 1 (1981), pp. 235-263.
- «Problem celów małżeństwa», en AC 3 (1971), pp. 321-361.
- SKRZYDLEWSKI, W., «Światło na antykoncepcję», en WD 8 (1976), pp. 86-90.
- SMERECZYŃSKA, N., «Polityka prorodzinna państwa w służbie życiu», en Człowiek – Miłość – Rodzina. *Humanae vitae* po 30 latach. Materiały z Sympozjum KUL. 3 – 4 grudnia 1998, Lublin 1999, pp. 143-152.
- STEFANEK, S., «Rodzina w zamysłach Bożych», en AK 395 (1974) 3, pp. 362-370.
- STROJNOWSKI, J., «Jeszcze w sprawie *Humanae vitae*», en WZ 1 (1970), pp. 140-141.
- «Sterowanie biologicznym podłożem człowieka», en ZM 21 (1975) 4, pp. 37-48.
- STYCZEŃ, T., «Sytuacjonizm w etyce», en AK 388 (1973) 2, pp. 204-216.
- SUENENS, L., «Miłość i seks dzisiaj», en ZM 27 (1976) 1, pp. 41-59.
- SUJAK, E., «Mała patologia seksualna małżeństwa», en ZM 10 (1975), pp. 64-69.
- SUJKA, A., «Obowiązywalność norm moralnych Encykliki *Humanae vitae*», en ZK 7 (1988), pp. 20-36.
- SZAFRAŃSKI, W., «Duszpasterstwo rodzin rozbitych», en AK 437 (1981) 3, 478-486.
- SZCZEPANOWICZ, M., «Miłość możliwa jest», en HW 3 (1990) 1, pp. 39-62.
- SZOSTEK, A., «Nie będziesz zabijał», en Ethos 5 (1989), pp. 137-146.
- «Prawo naturalne (prawa człowieka) a prawo stanowione. Uwagi etyka», en Ethos 45-46 (1999) 1-2, pp. 159-172.
- SZTYCHMILER, R., «Obowiązek przekazywania życia w rodzinie», en ChS 20 (1988) 12, pp. 8-18.
- ŚLEDZIANOWSKI, J., «Duszpasterskie refleksje nad spełnieniem współcześnie rodzicielstwa w XX rocznicę wydania *Humanae vitae*», en WA 4 (1988), pp. 156-165.
- ŚLIPKO, T., «Normatywne podstawy etycznej regulacji poczęć», en AC 13 (1981), pp. 209-233.
- «Prawo naturalne jako podstawa szacunku człowieka dla życia i przyrody», en Ethos 25-26 (1994) 1-2, pp. 88-101.
- TUROWICZ, J., «Antykoncepcja czy kształtowanie rodziny według myśli bożej», en CTh 38 (1968) 1, pp. 53-69.
- WAŚKIEWICZ, H., «Powszechność prawa naturalnego», en SPhCr 6 (1970) 1, pp. 236-268.
- «Prawo naturalne – prawo czy norma moralna?», en RF 18 (1970) 2, pp. 11-34.
- WENCEL, H., «Encyklika *Humanae vitae* – postęp czy regres», en Znak 177 (1969), pp. 306-318.
- WIECZOREK, A., «Etyka małżeńska i seksualna. Sympozjum teologiczno – moralne na ATK», en ZM 9 (1978), pp. 111-114.
- WILK, J., «Duszpasterstwo rodzin: zasady praktycznego działania en RTK 33 (1986) 6, pp. 97-109.

- WOJACZEK, K., «Sakramentalno – eklezjalne podstawy katolickiej koncepcji małżeństwa», en CTh 86 (1998) 4, pp. 31-52.
- «Sakramentalność małżeństwa jako podstawa organizacji duszpasterstwa małżeństw», en Roczniki Teologiczne – Kanoniczne 37 (1990) 6, pp. 17-28.
- «Trynitarne podstawy katolickiej koncepcji małżeństwa», en ChT 68 (1998) 1, pp. 69-87.
- WOJCIECHOWSKI, A., «Legalizacja prewencji czy początek cywilizacji śmierci? Konsekwencje zapisu o przerywaniu ciąży “z powodu ciężkiego i nieodwracalnego uszkodzenia płodu”», en Ethos 21-22 (1996) 2-3, pp. 161-167.
- WÓJCIK, E., «Psychopatologia antykoncepcji», en Biuletyn Duszpasterstwa Rodzin Archidiecezji Poznańskiej 1 (1988), pp. 1-15.
- «Psychoterapia antykoncepcji», en ChS 4 (1984), pp. 73-88.
- WÓJTOWICZ, S., «Kryzys życia rodzinnego i nowe drogi duszpasterstwa», en HD 30 (1961) 3, pp. 230-241.
- WRZESZCZ, M., «Encyklika *Humanae vitae* na tle głównych kierunków działalności Pawła VI», en ZM 25 (1978) 7, pp. 19-31.
- ZABIELSKI, J., «Współczesne zamachy na życie ludzkie», en AK 535 (1998) 3, pp. 325-339.
- ZDYBICKA, Z., «Autonomia sumienia a nakazy religijne», en RF 28 (1980) 2, pp. 119-124.

Sobre los principios doctrinales de la *Humanae vitae*

1. LOS FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS DE LA ENCÍCLICA.

La encíclica de Pablo VI encuentra su explicación y su verdadero entendimiento en una clara visión del hombre. Esta posición se manifiesta ya en la enseñanza del Concilio Vaticano II. Entendemos, que la *Humanae vitae* es ya materia tratada en los documentos conciliares. Por eso, en nuestro análisis del carácter antropológico de la encíclica, queremos empezar presentando la visión del hombre que surge de la enseñanza del concilio.

1.1. *La visión del hombre en la enseñanza del Concilio Vaticano II. (Bołoz)*

W. Bołoz¹ interpreta los documentos del concilio presentando la visión antropológica como la base de la comprensión de las normas morales. Destaca, que en la explicación de las normas morales, el concilio se apoya en la visión personalista. Los Padres Conciliares ponen a la persona en el centro de su enseñanza como razón principal de todo el orden normativo: «creyentes y no creyentes están generalmente de acuerdo en este punto: todos los bienes de la tierra deben ordenarse en función del hombre, centro y cima de todos ellos» (GS, n. 12). El hombre se presenta como el punto de referencia de todos los valores².

Los documentos conciliares atribuyen a la persona una importancia peculiar desde distintos puntos de vista. Para la salvación del hombre el Hijo de Dios vino a la tierra (LG, n. 5), para el hombre había sido formada la Iglesia y los sacramentos (IM, n. 3). Según algunos teólogos, se puede hablar del claro humanismo de estos documentos.

La razón de esta importancia antropológica se halla en la dignidad de la persona. La expresión *dignitas* aparece en la enseñanza del Concilio 88 veces

y en la mayoría se relaciona con la persona. La dignidad pertenece al matrimonio (GS, n. 47), a la familia y a la sociedad (GS, n. 48), especialmente a los cónyuges «para cumplir dignamente sus deberes de estado, están fortificados y como consagrados por un sacramento especial, con cuya virtud, al cumplir su misión conyugal y familiar, imbuidos del espíritu de Cristo» (GS, n. 48), los esposos están obligados a proteger la dignidad y la autonomía de la familia (AA, n. 7). Además, esta dignidad del matrimonio, que es la señal del amor entre Cristo y la Iglesia, deben conocerla los seminaristas durante su formación (OT, n. 10)³.

Especialmente la persona es merecedora de dignidad. Esta verdad se refleja claramente en la Constitución *Gaudium et Spes* donde leemos, que «crece al mismo tiempo la conciencia de la excelsa dignidad de la persona humana, de su superioridad sobre las cosas y de sus derechos y deberes universales e inviolables» (GS, n. 26) y así «el desarrollo de la persona humana y el crecimiento de la propia sociedad están mutuamente condicionados. Porque el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana» (GS, n. 25).

A partir de este argumento, Bołoz destaca que los documentos conciliares acentúan la posición del hombre y de su dignidad para protegerlo de los peligros del mundo contemporáneo, pero también para elevar a la persona al estado del primer criterio moral, porque «la actividad humana, así como procede del hombre, así también se ordena al hombre. Pues éste con su acción no sólo transforma las cosas y la sociedad, sino que se perfecciona a sí mismo» (GS, n. 35) y por eso «las instituciones humanas, privadas o públicas, esfuércense por ponerse al servicio de la dignidad y del fin del hombre» (GS, n. 29).

En las enseñanzas del concilio, el teólogo polaco encuentra la norma personalista que reclama la valoración de cada persona y al mismo tiempo confirma que este valor moral se relaciona, por su naturaleza, con la bondad del ser humano y con su dignidad. A partir de aquí, la bondad moral surge de toda la actividad que es digna de la persona, es decir de todo que la fortalece y le perfecciona en su estructura personal. En definitiva, la norma de la acción humana se encuentra en la persona gracias a su dignidad⁴.

Esta dignidad tiene un carácter personal, porque «todos los hombres, conforme a su dignidad, por ser personas, es decir, dotados de razón y de voluntad libre, y enriquecidos por tanto con una responsabilidad personal, están impulsados por su misma naturaleza y están obligados además moralmente a buscar la verdad, sobre todo la que se refiere a la religión» (DH, n. 2). La dignidad se

funda en la razón y en la libertad humana. Gracias a la razón la persona participa de la luz del pensamiento divino y supera al mundo creado (GS, n. 15)⁵.

En esta perspectiva, el concilio destaca la importancia de la libertad humana que tiene su origen en la creación del hombre a imagen de Dios, y por eso «la orientación del hombre hacia el bien sólo se logra con el uso de la libertad» (GS, n. 17). Los documentos conciliares entienden la libertad en su forma estática (como una donación que pertenece a la naturaleza humana), en el sentido psicológico (la concreta capacidad de elegir los valores morales reconocidos) y en su dimensión cristiana (la liberación del pecado)⁶.

Finalmente, la dignidad de la persona tiene carácter cristológico. Para Bołoz, no se puede entender la antropología del concilio olvidándose de su relación con Cristo, porque Él «es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado. En él, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual» (GS, n. 22)⁷.

Con esta visión, Bołoz presenta la explicación de las normas morales esenciales en la antropología conciliar.

Parte de la enseñanza de la *Gaudium et Spes*, donde «el concilio inculca el respeto al hombre, de forma que cada uno, sin ninguna excepción, debe considerar al prójimo como otro yo, cuidando en primer lugar de su vida y de los medios necesarios para vivirla dignamente (...) Cuanto atenta contra la vida –homicidios de cualquier clase, genocidios, aborto, eutanasia y el mismo suicidio deliberado–; cuanto viola la integridad de la persona humana (...) todas estas prácticas y otras parecidas son en sí mismas denigrantes, degradan la civilización humana, deshonran más a sus autores que a sus víctimas y son totalmente contrarias al honor debido al Creador» (GS, n. 27). En este texto se nos presentan dos tipos de normas básicas de la persona: las que protegen los bienes vitales (la vida y la salud) y las que defienden los bienes espirituales (la libertad y el respeto). Todas ellas tienen carácter absoluto y prohíben siempre algunos tipos de acción⁸.

En los documentos conciliares aparece la explicación de las normas morales en forma axiológica (la norma se apoya en un valor concreto y lo expresa)⁹.

El concilio no admite *expressis verbis* «el valor» en relación a la persona, pero lo supone. El hombre, en su dignidad, adquiere un valor único de carácter normativo, se presenta como el sujeto de sus propios actos¹⁰.

De este modo, de la dignidad¹¹ de la persona nace la obligación de buscar la verdad, especialmente en el campo de la transmisión de la vida. (GS, n. 51)

De todos los documentos conciliares surge una profunda promoción de la persona y la confianza en su propia dignidad. En este sentido, el Concilio Vaticano II crea las bases antropológicas que encontramos en la visión del hombre presentada por la *Humanae vitae*.

1.2. *La visión del hombre en la Humanae vitae (Bajda, Smoleński, Wójtyła)*

Enraizada en la enseñanza conciliar, la Encíclica *Humanae vitae* presenta una clara y determinada visión del hombre.

Para K. Wójtyła¹² esta perspectiva antropológica, que responde al carácter del documento, se apoya en la verdad sobre el hombre que es el objeto de la ética y de la moralidad¹³.

La *Humanae vitae*, como documento normativo, atañe una determinada categoría de la acción humana. El hombre que surge de la enseñanza papal es un hombre que, al actuar, se pone en una específica relación con el otro. Desde esta visión, Pablo VI presenta al ser humano (al hombre y a la mujer dentro del matrimonio) en la perspectiva de su forma de actuar, mostrando así su carácter objetivo¹⁴.

Ya al principio del documento, el papa presenta un contexto sobre la visión general del hombre, que «ha llevado a cabo progresos estupendos en el dominio y en la organización racional de las fuerzas de la naturaleza, de modo que tiende a extender ese dominio a su mismo ser global: al cuerpo, a la vida psíquica, a la vida social y hasta las leyes que regulan la transmisión de la vida (HV, n.2). En el horizonte de la *Humanae vitae*, la persona se muestra como *homo oeconomicus* y *homo technicus*, la cual en nombre del dominio y del progreso quiere explicarse a sí misma, mostrar el carácter humano de sus propios actos, y al final, descubrir su constitución como objeto de la moralidad, es decir *homo ethicus* que «no es alterable, no puede ocultarse en lo creado por la civilización»¹⁵.

El autor de la *Humanae vitae*, «habiendo examinado atentamente la documentación que se nos presentó y después de madura reflexión y de asiduas plegarias», está seguro que «en virtud del mandato que Cristo» (HV, n. 6) no puede responder de otra manera que mostrar la visión integral del hombre, en la que el ser humano puede encontrarse consigo mismo y confirmarse como *homo humanus*. De este modo, la respuesta a la pregunta sobre la moralidad matrimonial conlleva consecuencias antropológicas esenciales que muestran el valor y el verdadero sentido de la humanidad del hombre¹⁶.

Aunque la *Humanae vitae* destaca el aspecto comunitario del matrimonio, Wojtyła lo interpreta más en su carácter humano y no personal. En este sentido, el documento tiene más bien el carácter humanista, pero evidentemente sin rasgos personales pierde su sentido. Tal y como lo entiende la *Gaudium et spes*¹⁷, Pablo VI presenta al ser humano en su constitución como persona que al contraer el matrimonio hace de sí mismo el don para el otro¹⁸. Así, la encíclica presenta la visión del matrimonio constituido por dos personas, donde cada una no es solamente «el ser» (*rationalis naturae individua substantia*), sino un don de un valor irrepetible¹⁹.

La antropología del documento de Pablo VI se muestra también en la presentación del hombre como sujeto de sus acciones. Wojtyła lo confirma analizando el amor conyugal que, según la encíclica es «plenamente humano, es decir, sensible y espiritual al mismo tiempo. No es, por tanto, una simple efusión del instinto y del sentimiento sino que es también y principalmente un acto de la voluntad libre» (HV, n. 9). En esta definición, se hallan los elementos, tanto éticos como psicológicos, que se relacionan entre sí mostrando el carácter compuesto de la persona (*compositum humanum*)²⁰.

También la norma del doble significado del acto conyugal conlleva una clara dimensión antropológica, conforme a las enseñanzas conciliares. La Constitución *Gaudium et spes* explica la norma moral en la naturaleza de la persona y en sus actos que de manera objetiva «mantienen íntegro el sentido de la mutua entrega y de la procreación humana, entretejidos con el amor verdadero» (GS, n. 51). De este modo, el hombre «siendo el determinante de este orden objetivo» encuentra el carácter del sujeto de sí mismo, mostrándose así como el autor del acto y de su significado²¹.

Wojtyła destaca que Pablo VI, al analizar el acto conyugal, extiende su análisis al significado que pueden y deben darle los esposos como sujetos del acto, porque ellos «no pueden romper por propia iniciativa, los dos significados del acto conyugal: el significado unitivo y el significado procreador» (HV, n. 12). De este modo, debe «surgir la conformidad entre lo que el acto conyugal objetivamente significa y el significado que le otorgan los esposos como sujetos del acto»²².

El documento de Pablo VI encuentra su argumentación antropológica en el realismo teológico, en la unión de la persona humana con Dios, su Creador. El autor de la encíclica dedica un párrafo para destacar la fidelidad de los esposos al plan divino: «Usufructuar, en cambio, el don del amor conyugal respetando las leyes del proceso generador significa reconocerse no árbitros de las

fuentes de la vida humana, sino más bien administradores del plan establecido por el Creador. En efecto, al igual que el hombre no tiene un dominio ilimitado sobre su cuerpo en general, del mismo modo tampoco lo tiene, con más razón, sobre las facultades generadoras en cuanto tales, en virtud de su ordenación intrínseca a originar la vida, de la que Dios es principio. «La vida humana es sagrada –recordaba Juan XXIII–; desde su comienzo, compromete directamente la acción creadora de Dios» (HV, n. 13). De este modo, se introduce en la justa proporción, la dignidad del hombre y su auténtica debilidad²³.

Para Wojtyła la visión integral del hombre en el terreno de la transmisión de la vida afecta a la visión de la fe²⁴. A la luz de la revelación, muestra la vocación de la persona «no sólo natural y terrena sino también sobrenatural y eterna» (HV, n. 7) presentando de este modo la estrecha relación entre lo divino y lo humano en la búsqueda de la verdad sobre la vida.

Smoleński²⁵, por su parte, destaca que Pablo VI precisa en la *Humanae vitae* las exigencias de la moralidad de la vida matrimonial a la luz de la «plena antropología ética» que se basa en la idea de la vocación natural y sobrenatural del hombre²⁶.

Para este autor, solamente la visión integral de la persona ayuda a descubrir todos sus dones y habilidades humanas que permiten cumplir las normas morales de la vida matrimonial y familiar. De este modo, los aspectos parciales del orden biológico, psíquico-físico, demográfico o sociológico aparecen como insuficientes, porque no pueden mostrar los principios para establecer la plena visión de las exigencias éticas del hombre. Estos se hallan en la idea de la vocación (*totum munus ad quod vocatus est*).

Bajda completa la visión de Smoleński y presenta la antropología del documento de Pablo VI en la base de las normas morales halladas en la *Humanae vitae*, según la idea: «del conocimiento de la norma al conocimiento del hombre». Bajda analiza las normas del amor conyugal y de la paternidad responsable. Destaca que, en cuanto el amor muestra el sentido de ser hombre en su dimensión absoluta, la paternidad responsable lo muestra desde la perspectiva de las razones creadas. Del contexto de la vocación paternal surge el carácter sagrado de la persona en su totalidad (cuerpo y espíritu). El hombre creado a imagen de Dios y redimido en Jesucristo, se constituye sacerdote de su propio cuerpo, es decir se presenta como el sujeto que existe *ad Deum*²⁷.

Esta visión integral del hombre surge esencialmente de su relación con Dios, con el prójimo, con el mundo y consigo mismo. La *Humanae vitae* explica la verdad sobre el hombre en su unión con Dios. Esta verdad, tal y como

la interpretan los teólogos moralistas de Polonia, comprende no solamente la dependencia existencial, sino que muestra, con toda su fuerza, la vocación humana en colaboración consciente y responsable con Dios. En cuanto a la relación con el prójimo, el ser humano, en su constitución social, necesita para su crecimiento la ayuda y la colaboración de los demás, pero al mismo tiempo necesita también hacerse don desinteresado para el otro, mostrando así su auto-realización. Por último, hay que ver al hombre en la verdad interior de su persona como «creado a imagen de Dios, con capacidad para conocer y amar a su Creador» (GS, n. 12). El hombre, marcado por la vocación temporal y eterna, el hombre heredero del pecado y de la gracia. Esta plena antropología teológica hace posible precisar el sentido de las normas de la vida matrimonial y familiar que se hallan en la *Humanae vitae*²⁸.

1.3. *Las falsas filosofías. (Buttiglione, Szostek)*

La oposición a la encíclica se basa especialmente en una determinada visión del hombre. Mientras los «tradicionalistas» otorgan a la *Humanae vitae* la perspectiva personalista ya destacada por la enseñanza conciliar, los oponentes al documento del papa Pablo VI intentaban introducir, en la interpretación de la encíclica, nuevas tendencias filosóficas y lo hacían para justificar sus posturas. Los teólogos polacos se oponen, de modo directo, a las nuevas tendencias de la teología moral, que eran la base para la inadecuada interpretación de la encíclica en la Iglesia occidental.

Andrzej Szostek²⁹ ve el problema de la recepción de la *Humanae vitae* en el debate entre las ideas teleológicas y deontológicas. Las primeras, según este filósofo, valoran los actos humanos desde el punto de vista de los resultados obtenidos y por eso tienden al relativismo. Las segundas, tradicionales en la teología moral, reflejan el modo de argumentar presentado por Pablo VI y fundamentado en la naturaleza del acto humano y en la ley natural³⁰.

Szostek centra su interpretación antropológica en el teleologismo. Para él, esta tendencia filosófica exige una determinada visión del hombre, en la cual, los valores humanos se subordinan entre sí, de tal forma que justifican un determinado modo de actuar gracias al cálculo de las consecuencias del acto. Es para Szostek una visión cognoscitivamente optimista, que otorga una antropología «demasiado general», que «excluye «la diferencia entre lo que es objetivamente cierto y lo que el sujeto percibe como objetivo»³¹.

Desde este razonamiento Szostek³² explica las bases antropológicas del rechazo de la encíclica.

La base de dicha oposición tan radical se encuentra en la ética situacionista con sus postulados de nominalismo y subjetivismo que, asignan al sujeto los atributos decisivos sobre el bien y el mal. El situacionismo, al apoyarse en el mandamiento de Dios y del prójimo, rechaza el carácter concreto de las normas morales, porque este «depende de situaciones determinadas». Sobre los actos que surgen del amor decide, *hic en nunc*, el sujeto de la acción, basándose en su propia razón. De este modo, las normas morales generales, siendo esenciales, no pueden ajustarse al ser humano concreto, que es el *individuum*, es decir «mucho más que un caso concreto de lo que es general». Por eso, se debe completar la ética esencial (la que formula las normas generales), por la ética existencial (la que se concentra en los postulados individuales)³³.

Szostek destaca que la filosofía de Rahner cambia radicalmente la visión clásica de la persona. En el horizonte de su pensamiento, la decisión fundamental (*optio fundamentalis*), que establece todo el esquema de la auto-reflexión humana y de su último y radical sentido en Dios como Sujeto Absoluto, tiene el carácter subjetivo, atemático, nunca reconocido plenamente en la vida. La opción fundamental de amar a Dios tiene, por su naturaleza, carácter transcendental, subjetivista, inevitablemente creativo, no traducido en la actuación concreta. Por esto mismo, el mandamiento de amar al prójimo tampoco delimita la forma categorial de las relaciones interpersonales³⁴.

A partir de aquí, nos presenta el sentido de la interpretación transcendental de la *optio fundamentalis* para la doctrina ética y para el entendimiento de los mandamientos, que regulan el comportamiento humano en cuanto abarca los bienes categoriales como la vida y el matrimonio. Según el pensamiento de Rahner y tal como lo entiende el teólogo polaco, el respeto a la vida puede ser, pero no necesariamente, la forma de expresar la opción fundamental de amar a Dios y al prójimo. Rahner condiciona la realización de la elección fundamental por las circunstancias externas concretas. Esta visión del hombre para Szostek tiene carácter profundamente subjetivista que condiciona el valor moral del acto por el sujeto mismo y sus propias decisiones³⁵.

Desde este planteamiento, el entendimiento de la ley divina que, de forma objetiva se relaciona con la libertad humana, no soluciona el problema del subjetivismo. Gracias a la idea de la «razonable libertad de la persona» la voluntad Divina no limita el libre albedrío del hombre, sino que lo fundamenta

y lo garantiza. En el horizonte de la autonomía teonómica, el ser humano está obligado a buscar la voluntad de Dios, pero lo hace de forma libre, no depende de las normas y prohibiciones halladas en la Revelación. En vez de presentar el acto moralmente bueno en cuanto responde a la Ley divina, hay que valorarlo a la luz de dicha Ley en cuanto responde a las convicciones humanas sobre su rectitud³⁶.

Por esto se anula el sentido del entendimiento clásico de la ley natural. Según los situacionistas, y tal como los lee Szostek, la naturaleza subordinada a la libertad es mutable y no puede, por sí, vincular moralmente a la persona. El ser humano, no solamente evoluciona, sino que puede orientar y programar las direcciones de su desarrollo gracias a la fuerza de su razón. No se puede valorar moralmente la dimensión biológica del hombre³⁷.

Desde estos planteamientos de la naturaleza, de la libertad y de la conciencia cambia también la estructura de la argumentación ética. Estos autores rechazan la existencia de los actos *ex obiecto* malos, porque su aceptación presupondría la presencia de las normas morales obligatorias para todos. Rahner favorece el consecuencialismo (teleologismo) que condiciona el valor del acto por sus consecuencias previsibles³⁸.

Todas estas ideas «por su naturaleza» se enfrentan, según Szostek, a la enseñanza magisterial de la *Humanae vitae* sobre el aborto («la condena absoluta priva al libre sujeto la posibilidad de otorgar el sentido y el valor de sus propios actos») y de la anticoncepción («la naturaleza del acto sexual es estable, posible de conocer y que obliga a todos, por eso se opone al carácter creativo del sujeto»)³⁹.

Szostek destaca que la visión del hombre, presentada por Rahner sanciona al subjetivismo ético. La idea de la «conciencia creativa» puede justificar toda la actuación percibida por el sujeto como «justa». Este subjetivismo es la consecuencia de la interpretación transcendentalista de los actos de la razón y de la voluntad humana, rechazando, de este modo, la posibilidad del verdadero crecimiento del hombre⁴⁰.

En el fondo de esta interpretación, encontramos la visión dualista del hombre, que se realiza como persona solamente en la dimensión de su libertad tan diferente del verdadero orden de la naturaleza. En definitiva, la visión del hombre como «auto creador» lleva a la justificación «personalista» de la forma de actuar humana que encuentra su fundamento en el materialismo práctico. «La auto-divinización siempre conduce a la auto-materialización»⁴¹.

Para Szostek, la *Humane vitae* se opone a estas tentaciones y presenta la visión del hombre en la perspectiva de su verdadero desarrollo basado en el entendimiento y en la ejecución de las normas de la ley natural.

En este debate filosófico, Szostek⁴² destaca que la errónea idea sobre la existencia de las normas intrínsecamente malas, presentada por algunos teólogos, se apoya en la cuestión antropológica, es decir en el problema de la relación entre el bien absoluto de la persona humana y los bienes potenciales que condicionan, en definitiva, su realización⁴³.

De manera especial se muestra la relación entre el bien moral y los bienes pre-morales. Según la moral «moderna» el fin subjetivo último del hombre (la plena felicidad) es inalcanzable en la tierra, por eso todos los bienes pre-morales (temporales) tienen que dar preferencia⁴⁴ al bien moral que acerca al hombre a lograr su bien último. Por eso, solamente el bien moral adquiere el carácter absoluto, la realización de los bienes pre-morales obliga condicionalmente, en cuanto no se opone al bien moral⁴⁵.

Tal y como lo entiende Szostek, para Shüller el bien moral pertenece al sujeto de la acción (la intención), en cuanto éste se dirige a la plena realización del mandamiento del amor. La bondad moral se caracteriza aquí por la intención de la persona, no es el objeto del «puro cálculo», se realiza de forma indirecta. En este sentido, la maldad moral es consecuencia de la elección del bien pre-moral inferior que otorga al sujeto unos ciertos beneficios⁴⁶.

Szostek valora estas ideas como «poco elaboradas e insuficientes», pero que tienen sus consecuencias en el debate sobre la *Humanae vitae*, especialmente donde los hostiles al documento de Pablo VI, presentan sus ideas sobre el rechazo de las normas absolutas de la prohibición de la anticoncepción⁴⁷.

Destaca este autor que la tradición escolástica otorgaba, desde siempre, carácter absoluto de los actos humanos acerca del quinto, sexto y séptimo mandamiento, tratándolos como «importantes» y «difíciles», es decir profundamente relacionados con la estructura personal del ser humano, imprescindibles para alcanzar el pleno desarrollo, pero que exigen de vez en cuando grandes sacrificios. Szostek se opone a las ideas estos teleólogos occidentales que «al rechazar la sana tendencia de reforzar el verdadero *ordo bonum*» fundamentan su pensamiento en la «miopía moral»⁴⁸.

R. Buttiglione⁴⁹ apoya los pensamientos de Szostek y destaca que toda la discusión, que ha surgido después de la promulgación de la encíclica, nace de la visión antropológica.

El punto de partida de la polémica sobre la *Humanae vitae* se halla en dos modos diferentes de entender la idea del hombre. La fuente de la oposición al documento papal se encuentra en la visión antropológica, en la que la dignidad del hombre y su carácter transcendental en relación con el mundo son solamente la expresión de su capacidad del rechazo de todo el sistema normativo que «niega la naturaleza legislativa de la libertad». El hombre es libre solamente cuando es dócil a los fines elegidos de forma absolutamente libre. En este sentido, se rechazan todas las normas morales obligatorias. La función de la conciencia se halla entonces en la constitución de la norma que obliga por el hecho de ser formulada por el sujeto⁵⁰.

Según las ideas de los moralistas, la oposición a la *Humanae vitae* se halla no tanto en la importancia del contenido de las normas, como en la legitimidad de la forma universal y obligatoria en presentar los argumentos para todos, porque «la conciencia de cada uno es el sujeto legislativo donde el Magisterio y la reflexión teológica sirven de apoyo en la toma de decisiones individuales»⁵¹.

En esta perspectiva, apoyado en la opinión de Sócrates que la «medida de cada cosa no debe estar en el hombre, sino en Dios», el autor italiano presenta el verdadero fundamento antropológico de la encíclica. Destaca que, rechazando la idea del orden objetivo, la definición de la conciencia se hace dudosa y se queda sin contenido. La idea de auto-creación llevaría al ateísmo o al indiferentismo práctico⁵².

Tal y como ven el documento de Pablo VI los teólogos de Polonia, la *Humanae vitae* presenta al hombre en el centro de la moralidad y opone la autonomía de la conciencia a la soberanía de la verdad, porque «la raíz más profunda de la autonomía de la conciencia se halla en su capacidad de reconocer y seguir las normas de la verdad»⁵³. De este modo, otra vez, los moralistas polacos muestran su fidelidad a la enseñanza papal. Comprenden y explican una única visión del hombre que puede dar respuestas positivas a todas las exigencias halladas en la encíclica.

2. SOBRE LA LEY NATURAL

El problema esencial de la ley natural, dice T. Makowski, reside en el hecho de que la persona, al actuar de manera libre y razonable no se fije en los fines morales de sus propios actos, siendo que, para vivir moralmente bien, ha de buscar siempre unos criterios morales sólidos y estables⁵⁴. El hombre con-

temporáneo puede encontrar estos fundamentos en la ley inscrita en su propia naturaleza, que es ley creada.

La idea de la ley natural ha formado parte del debate teológico intensamente desarrollado después de la encíclica *Humanae vitae*, respecto a los problemas del matrimonio y de la familia. Las declaraciones oficiales de la Iglesia acerca de la moralidad sostenían, cada vez con mayor intensidad, las normas morales en las bases que se siguen de dicha ley natural.

El desarrollo de ese debate después de la encíclica se comprende mejor cuando se percibe la verdadera preocupación de la Iglesia por transmitir al hombre contemporáneo las exigencias sacadas de la Revelación.

La desaprobación y el escepticismo respecto a la idea tradicional de la ley natural son vistos, en ese debate, como resultado de varios desacuerdos; pero también aparecen como el deseo de reducir, al menos, algunas de sus exigencias y parte de su poder normativo.

La Iglesia ha sido desde siempre guardián e intérprete de la ley natural y estas competencias fueron reconocidas una vez más, por el Papa Pablo VI en la Encíclica *Humanae vitae*. Hay que señalar, cómo la Iglesia ha manifestado, con frecuencia, su preocupación por la ley natural y lo ha hecho atendiendo no solamente a la razón de su existencia, sino también a su propio contenido, expresando las exigencias y prohibiciones de dicha ley.

También los teólogos polacos entraron en ese debate tras la encíclica *Humanae vitae*, para aportar sus respuestas al problema en lo referente a la ley natural.

2.1. *La ley natural en el tratamiento de la encíclica sobre la regulación de la natalidad. Cuestiones particulares*

Una lectura atenta de la encíclica *Humanae vitae* convence de que los principios doctrinales acerca de la transmisión de la vida se basan en la idea de ley natural. El papa, ya al comienzo del documento, dice que las nuevas cuestiones «exigían del Magisterio de la Iglesia una nueva y profunda reflexión acerca de los principios de la doctrina moral del matrimonio, doctrina fundada sobre la ley natural, iluminada y enriquecida por la Revelación divina (HV, n. 4)», también después, vuelve a repetir la misma idea con otras palabras⁵⁵. Siguiendo los pasos de Pablo VI, queremos analizar las enseñanzas de los teólogos polacos acerca del problema de la ley natural con referencia a la regulación de la natalidad.

2.1.1. Las ideas generales acerca de la ley natural. (Bajda, Meissner, Smoleński, Ślipko, Turowicz, Wojtyła)

Aunque dentro de la encíclica encontramos pocas alusiones a este tema, se pueden recoger al menos cuatro ideas fundamentales acerca de la ley natural:

1. La ley natural existe.
2. La ley natural está inscrita en el corazón de cada ser humano.
3. El cumplimiento de las exigencias de la ley natural es necesario para la salvación.
4. La autoridad para interpretar dicha ley corresponde al Magisterio de la Iglesia⁵⁶.

Después de la publicación de la encíclica y en el posterior debate teológico aparecieron voces que manifestaban su oposición a las propuestas del papa. Uno de los aspectos más controvertido era la misma idea de ley natural. Los teólogos polacos, conscientes de los errores de algunos teólogos occidentales (Häring, Hertz, etc.), quisieron dar su respuesta a este problema teológico.

Uno de los primeros moralistas que intervino en este debate fue Jerzy Bajda con su artículo «El entendimiento teológico de la ley natural en la *Humanae vitae*». Empieza contestando a las ideas de aquellos teólogos alemanes que estaban en contra a la enseñanza de Pablo VI: «Häring –dice el autor– acusa al papa de haber abandonado las propuestas del Vaticano II acerca de la ética del matrimonio, y a la vez propone el puro biologismo. Lo mismo Hertz, quien por algún motivo prácticamente desconocido, pone en cuestión la ley natural y el Evangelio»⁵⁷. La idea clave que parecía impedir llegar a acuerdos en el diálogo estaba en que los teólogos alemanes habían basado sus críticas solamente en el aspecto científico, ignorando el carácter teológico del documento papal⁵⁸.

Según este autor, otros teólogos rechazaban que la Iglesia tomara la voz acerca de la ley natural, porque «todos los contenidos de la ley natural están fuera de la misión salvadora de la Iglesia» y su rechazo era mayor en el ámbito de la ética sexual⁵⁹.

¿En qué consiste pues la idea de ley natural? Bajda les responde que «el sentido teológico de la ley natural no se explica con una teoría histórica, no es tampoco el resultado de la conciencia psicológica o moral de las personas de un tiempo determinado. La noción teológica de ley natural exige de manera indispensable, de una parte la correcta visión filosófica del ser y, de la otra, tener en cuenta los dogmas de la Creación, la Encarnación y la Redención»⁶⁰. Es

la cristología –dice el autor– la que funda la antropología cristiana también en el ámbito de la ley natural.

De ese modo, para J. Bajda, la ley natural, no se presenta como resultado histórico de diferentes controversias filosóficas o biológicas, sino que es el fruto de la voluntad de Dios acerca del hombre; y es esta la cualidad que permite al papa salvar su concepción última de la ley, frente a teólogos que solo aprecian en ella una cuestión de pura filosofía⁶¹. En cuanto que el hombre como realidad finita y creada es realización completa de Dios, vale decir de él que también en su dimensión normativa está creado por ese Dios, por eso el papa puede afirmar, que «la ley natural es expresión de la voluntad de Dios, cuyo cumplimiento fiel es igualmente necesario para salvarse» (HV 4).

El orden normativo que determina la acción humana está presente también en la biología y por eso –dice J. Bajda– el papa no deja ninguna duda y destaca que las leyes biológicas, que rigen la realidad de los sexos, están inscritas en el conjunto de las leyes divinas⁶².

La biología humana no se presenta, pues, como indiferente a la antropología con el pretexto de ser «solamente biología». Las leyes biológicas determinan la acción razonable del hombre porque al mismo tiempo determinan la manera de su ser independientemente de la voluntad humana. Este es el punto de encuentro de la biología con la ontología. Por eso, el sentido ético de las leyes biológicas no proceden de esencia biológica alguna, sino de la esencia del ser humano o, para el caso que nos ocupa, de la esencia del matrimonio, porque solo dentro del matrimonio se cumple y realiza el sentido de la sexualidad, es decir, la biología de los sexos⁶³.

En el ámbito sexual hay acciones (o por lo menos posibles acciones) –dice J. Bajda– determinadas por la voluntad del hombre en las cuales se mantiene el carácter biológico de la relación conyugal. Para el autor este aspecto de la acción sexual, como subordinado a la voluntad, puede ser querido y debe ser realizado de manera ética. Por eso, este tipo de acción biológica (sexual) la ve como acción estrechamente humana y en cuanto tal sometida a norma ética. Según Bajda esta idea es básica para comprender bien la integridad biológica del acto sexual⁶⁴.

Dentro de la ley natural resulta inscrita la esencia del matrimonio que no se agota solamente en la relación personal entre el hombre y la mujer sino que, especialmente, se encuentra en el significado procreador unido interiormente con lo esencial de la persona. Por eso, dentro del matrimonio la relación personal siempre está abierta al horizonte de carácter procreador⁶⁵.

El autor, como ya hemos señalado, contempla la ley natural en el contexto de la voluntad divina. La Tradición –dice– permite observar la ley natural como elemento de la revelación natural. Por este motivo, la puede ver como una señal (*sensu stricto*) tras la cual Dios inaugura el diálogo con la persona y donde la naturaleza humana forma parte integral de la respuesta de parte del hombre a Dios. El autor destaca que sólo la naturaleza bien entendida permite una respuesta positiva al Creador, el hombre reside en el mundo como materia que sigue formándose durante toda su vida; pero –a diferencia de la sola materia– este hombre constituido por Dios es y se forma siempre *ad Deum*⁶⁶.

Además, dicha ley según el autor, se denomina natural por el modo humano de conocerla y concretarla. Para Pablo VI, el hombre conoce las normas de la ley por su propia naturaleza, pero también por la naturaleza del matrimonio y sus actos; también afirma, de acuerdo con el Concilio Vaticano II, que la conciencia se presenta como la intérprete de la ley, que no la crea, pero reconoce sus exigencias objetivas⁶⁷.

La ley natural, interpretada por Pablo VI en la encíclica es, en palabras de este teólogo, es esencialmente humana y «todas las partes de la encíclica muestran esta idea»⁶⁸. Más aún, a la luz de este documento, todas las leyes de la vida contienen en su esencia, sentido humano; y el cumplimiento de las leyes divinas inscritas en la naturaleza humana resulta para el hombre condición de su felicidad. La ley natural no sólo determina las relaciones dentro del matrimonio, sino que también focaliza los modos de crear la comunión entre las personas⁶⁹.

Algunos teólogos–tal y como dice J. Bajda– han querido ver en esta definición *ipsa matrimonii eiusque actuum natura exprimit*, una ruptura con la definición conciliar *ex personae eiusdemque actuum natura desumptis*. El autor polaco explica cómo la diferencia está sólo en las palabras, igual que la comunión de las personas no puede verse fuera de la institución, así, esa misma institución nunca puede entenderse fuera de las personas (siempre ha de actuar acentuando su pleno valor humano)⁷⁰. Por eso Pablo VI, cuando dice que el matrimonio «es una sabia institución del Creador para realizar en la humanidad su designio de amor» (HV n. 8), está considerando el amor como elemento esencial de la institución del matrimonio.

La idea de la ley natural había sido desarrollada también en el entorno teológico de Cracovia en el que Karol Wojtyła, junto con otros teólogos, escribieron la «Introducción a la encíclica *Humanae vitae*»⁷¹ tanto para servir a

sus sacerdotes como al pueblo fiel que quisiera profundizar sus conocimientos y vivir su vida matrimonial según la enseñanzas del papa.

Para K. Wojtyła y el grupo de los teólogos de Cracovia, la idea clave de la encíclica giraba en torno a la regulación de los nacimientos lícita y prudente⁷². El papa –dicen estos autores– define las normas morales de la vida matrimonial. Para hacerlo, Pablo VI comienza presentando las fuentes, en las que la ética sexual adquiere su pleno sentido y su carácter normativo.

¿Manifiestan realmente las normas morales que imponen al hombre la obligación de cumplirlas o solamente llevan en sí mismas la noble sugerencia para mejorar la vida (con el lema: «si quieres, hazlo»)? Pues bien, para el futuro papa la respuesta de Pablo VI a esta cuestión resultaba impactante ya que, según su encíclica, el origen de toda la ética sexual radica en la ley natural⁷³ que es el elemento integral de la realidad sobrenatural del proyecto divino de la Redención, pero al mismo tiempo guarda su propia substancia y por eso es accesible para los que no creen en el Evangelio⁷⁴.

Wojtyła y los otros, son conscientes de que la idea de la ley natural pertenece a las controversias filosófico-teológicas, en lo que hace relación a su carácter indefinido y ambiguo. Y se preguntan si no será por casualidad que el papa entra en conflicto con los logros de la ciencia con tal de mantenerse en las viejas ideas que no se corresponden ya con la vida humana.

Para contestar, analizan especialmente el número cuarto de la encíclica y subrayan que la argumentación a favor de la autoridad de la Iglesia para interpretar la ley natural, tomada de sus antecesores, saca su fuerza de la frase en que el Señor constituía a los Apóstoles «en custodios y en intérpretes auténticos de toda la ley moral» y que no es «sólo la ley evangélica, sino también la ley natural, expresión de la voluntad de Dios» (HV, n. 4). Para entender bien esta frase, conviene tener en cuenta la estructura de toda ley evangélica y su relación con la ley moral: que la ley evangélica consiste no sólo en las normas rigurosamente reveladas (por ejemplo Mc 16,15), sino que contiene, además, una serie de normas independientes de la Revelación que forman parte de la ley natural («no matarás», «no cometerás adulterio», «no robarás» – Mt 19, 19). Estas normas –apunta K. Wojtyła y otros autores– se encuentran dentro de la Revelación como obligatorias para todos los hombres en su vida moral bajo el castigo de no obtener la salvación. Y lo mismo hay que decir de los demás preceptos de la ley natural, que se nos nombran en las fuentes de la Revelación⁷⁵. De acuerdo con dicha norma, todo orden moral natural resulta complemento necesario de la ley evangélica y con ella

forma parte del orden sobrenatural⁷⁶. El Señor, al crear la Iglesia para proclamar y explicar la ley moral, no podía limitar su mandato exclusivamente a la ley evangélica, porque la lógica del proyecto de Salvación le obligaba a extender las competencias de la Iglesia al conjunto de las normas (también la auténtica enseñanza de la ley natural) que dirigen cualquier acción humana hacia Dios⁷⁷.

Por otro lado, el papa, siendo el intérprete de la ley natural querido por Dios, puede definir y realmente define la idea de la ley natural según el mandato recibido, sin que en esta tarea tenga que vincularse a ningún sistema filosófico (tal y como criticaron muchos teólogos). Los papas hubieron de tomar en préstamo para sus exposiciones, algunas ideas filosóficas pero, según estos teólogos polacos y Wojtyła, solamente para determinados fragmentos que aparecían escritos en un nuevo contexto doctrinal totalmente independiente de la filosofía⁷⁸.

Como conclusión, el escrito de Wojtyła, menciona la definición de ley natural y dice que por tal se entiende el propio orden moral objetivo inscrito en la naturaleza humana razonable, independiente de la ley positiva constituida por el poder civil, constante e inmutable, extendida a todos los hombres, que abarca no solo las ideas morales generales, sino también las normas en su concreción específica⁷⁹.

En esta «Introducción» se rechazan también aquellas lecturas que defendían las normas de la *Humane vitae* como normas inaccesibles, es decir, ideales. En esta circunstancia, las normas se mostrarían solo como cumbres de una vida moral más humana, al tiempo que constituirían el modo de vida solo para algunos elegidos y nunca exigencia de todos⁸⁰.

Hay, además, una propiedad de la ley natural especialmente destacada por Wojtyła, Bajda, Meisner y los otros, que es su objetividad. El papa Pablo VI – subrayan estos autores – ve en la ley natural un auténtico orden moral, superior a la voluntad de los individuos y al mismo tiempo independiente de esa voluntad. Esta idea tiene mucha importancia: «Lo que está dentro de la ley natural objetiva, y por ella está determinado como «bien moral», es también en sí mismo, verdadero»⁸¹. En consecuencia, la Iglesia recibe la ley natural como realidad dada por el Creador y lo único que puede hacer es guardarla y traducirla en normas vigentes. Así, y por cuanto venimos diciendo, la encíclica *Humanae vitae* deja de ser tratada solamente como declaración doctrinal y se presenta, para este grupo de teólogos polacos, como manifestación expresa de la lucha por la autenticidad de la verdad moral⁸².

Tadeusz Ślipko⁸³ empieza su estudio sobre la ley natural mostrando las falsas interpretaciones de la encíclica, llevadas a cabo por los teólogos del contexto más occidental. Entre las críticas que considera erróneas, enumera:

1. La ley moral natural no pertenece al depósito de la Revelación y por eso para que la Iglesia pueda conocer esta ley, necesita apoyarse en la filosofía y la experiencia.
2. La teología contemporánea trata la ley natural como un caso muy discutible o francamente arcaico y por eso no se puede fundamentar la moral matrimonial en ella.
3. El pensamiento de la encíclica sobre ley natural falla por la falta de consecuencia lógica. Está entre la idea estática y las ideas más modernas. No se puede saber si la definición de la encíclica es verdadera en sí misma o está condicionada por una determinada idea del mundo y dependiente de ella⁸⁴.

Para corregir los errores de los teólogos alemanes, T. Ślipko expone la relación entre la idea de la ley natural mostrada por Pablo VI y las ideas filosóficas acerca de esta ley. En la argumentación de los disidentes del documento del papa, en primer lugar se contrastan la relación de la enseñanza papal sobre la ley natural y las ideas actuales en este tema⁸⁵. Todos los argumentos contrarios al de la Encíclica se reducen a estos dos:

1. El papa, en cierto modo, tiene que tener en cuenta la filosofía y las ciencias naturales;
2. De hecho, está relacionado o unido con una determinada escuela filosófica⁸⁶.

Lo que los teólogos consideraban como erróneo en el escrito del papa era que no se declaraba a favor de las ideas «antropológicas» o «dinámicas» de la ley natural, quedándose en una concepción «estática» y «ahistórica». Pero el problema viene de más allá porque, antes de que viera la luz esta encíclica, algunos teólogos, tratando la problemática suscitada sobre algunos aspectos de la ley natural, intentaban considerarla sólo entre las categorías filosóficas, no considerando la enseñanza de la Iglesia y los documentos de los papas a propósito de este tema⁸⁷.

Al analizar en qué consiste la doctrina de Pablo VI sobre la ley natural, T. Ślipko aclara, primero, que los papas, al dar a conocer y al explicar la idea de ley natural, lo hacen definitivamente con la autoridad de su Magisterio y que, desde esta posición, definen, tanto la existencia de dicha ley como su más correcto sentido terminológico. Es cierto que se basan en algunas doctrinas

filosóficas o que las interpretan, pero en realidad formulan su enseñanza desde un punto de vista superior⁸⁸.

Muy atento a lo que significa la ley natural en la encíclica, el teólogo polaco distingue y hace notar que las controversias y polémicas suscitadas por este documento, en lo que se refiere a la ley natural, se entienden en doble sentido. Por una parte, se la considera con tal ambigüedad y falta de precisión que estas impiden cualquier acuerdo en el ámbito de las normas morales entendidas como mandatos de la misma ley natural y, por otra parte, la controversia significa además poner en duda una determinada idea de ley natural y contraponerla a otra como teoría más adecuada de los principios morales⁸⁹.

El autor resuelve el problema de ambigüedad diciendo que el papa, en su enseñanza sobre la ley natural, no debe seguir las doctrinas filosóficas, puesto que estas sólo determinan la comprensión de su significado. Por eso, para entender bien la ley natural, es imprescindible acudir a anteriores documentos papales, y sólo después de hacerlo, Ślipko se atreve a ofrecer una definición de ley natural. «La ley natural significa el orden moral objetivo inscrito en la naturaleza humana, universal, puesto bajo las sanciones del Legislador Superior y al mismo tiempo independiente del poder civil y de su régimen»⁹⁰.

2.1.2. ¿«Dinámica» o «estática»? (Makowski, Ślipko)

Al analizar la base de la vida conyugal en la ley natural, los teólogos polacos se detienen en determinar la interpretación que ha de hacerse de esa ley.

Como venimos señalando, uno de los principales argumentos en contra de la idea de ley natural en la encíclica de Pablo VI era la crítica sobre su posición «estática» y «ahistórica» en la comprensión de la ley. Por eso, aquellos críticos afirmaban que mostraba normas muy rigurosas en lo concerniente a la vida moral de los matrimonios. ¿Qué significa entonces, en boca de esos disidentes, el término «estático» o el «dinámico»?

Ślipko destaca que la ley natural estática resulta una categoría moral inmutable y que el carácter dinámico consiste en la posibilidad de cambios desde la ley natural⁹¹. Subraya, que los papas (especialmente Pablo VI) siempre entendían por ley natural el orden moral inmutable y la base de toda la acción moral humana. Por eso los teólogos católicos, viendo la inamovible Tradición de la Iglesia, deben someter a crítica sus ideas «históricas» y «dinámicas» de la ley natural que contraponerse a la autoridad de la Iglesia⁹².

La ley natural es el principio invariable y, por eso, la condena de la anticoncepción, por cuanto es una aplicación de esta ley, es también invariable. Por falta de sentido eclesial esta interpretación del papa ha supuesto críticas e incluso oposición. No todos los críticos eran capaces de ver a Pablo VI como continuador de la Tradición y como auténtico intérprete de la ley moral. No se puede entonces reducir la ley natural a lo «estático» o «dinámico» sino que se la puede y se la debe interpretar exclusivamente en categorías teológicas⁹³.

Al final, Ślipko descubre que el error de Häring reside en reducir y explicar la idea de ley natural en el ámbito puramente filosófico. Menciona que, desde hace siglos, en la filosofía de la moralidad, se oponen dos orientaciones distintas, que en la terminología de Häring se llaman «estática» y «dinámica» o «ahistórica» e «histórica», aunque la historia de la filosofía las considera «absolutista» y «relativista» en cuanto referidas a la idea de ley natural. Pero aclara que el auténtico sentido de la idea de inmutabilidad, tanto en el ámbito filosófico como en el teológico, no tiene nada que ver con lo «estático» o «dinámico» de la terminología de Häring, porque, según su teoría de la estructura estático-dinámica, de hecho, los elementos inmutables coexisten con los mutables⁹⁴. Ślipko subraya, también, que los elementos inmutables son esenciales en esta estructura; y, en efecto, guardan su sentido normativo y son el primer sujeto de la preocupación, tanto de la Iglesia como de la búsqueda filosófica, para no quedarse en un cripto-relativismo o situaciónismo⁹⁵.

El mismo problema⁹⁶ encontramos tratado de manera similar en el artículo «El entendimiento actual de la ley natural según las normas de la Iglesia»⁹⁷, de J. Makowski. Este autor destaca que el «dinamismo» de la ley natural se presenta como la consecuencia de la definición de la naturaleza humana (la palabra *nascor* significa en latín «nacer» y representa todo lo que ha de nacer, que está incluido en el propio nacimiento como consecuencia de este hecho).

El carácter dinámico de la naturaleza y, por tanto de la ley natural, encuentra su argumentación en la visión del hombre extraída del cristianismo, en la que el hombre se identifica con lo humano en el sentido dinámico, propio para el mismo hombre. La persona –argumenta Makowski– nace como propuesta de perfección personal y la realización de dicha propuesta se presenta como la propia obra de su vida⁹⁸.

Por lo visto, la visión dinámica de la ley natural de ninguna manera se opone a su carácter personal. Dios es el Creador de la naturaleza humana en

su plenitud, por eso también de su potencialidad. El hombre se presenta entonces como la obra de Dios, tanto según es en este momento, cómo en todo lo que conlleva su autorrealización en el tiempo⁹⁹.

2.1.3. Objetividad de la ley natural (Makowski)

J. Makowski viene a decir, igual que Ślipko, que el elemento más destacado por los papas (entre los que señala a León XIII, Pío XI, Pío XII, y también a Pablo VI) acerca de la ley natural ha sido siempre su carácter objetivo¹⁰⁰. La ley natural se presenta como real, superior a la voluntad de la persona e independiente de ella, al mismo tiempo dada al hombre por su Creador¹⁰¹. La voluntad divina –continúa el autor– inscrita en el orden objetivo, inmutable y universal de la naturaleza puede ser descodificada por cada hombre en su interior y como tal, se convierte en la fuente, el origen de las leyes y en el objeto de las exigencias inscritas en la conciencia¹⁰².

Para T. Makowski, la objetividad de la ley natural se inspira en la verdad sobre el carácter accidental de la vida humana. La aceptación de dicha verdad exige también la aceptación indispensable de que la vida humana depende de Dios. Sin aceptarla, no es posible la interpretación de la naturaleza humana¹⁰³.

De este modo, la naturaleza del hombre, unida con Dios de manera necesaria, no posee solamente los fines inmanentes, porque tales aparecen siempre como intenciones divinas y por eso participan en su autoridad¹⁰⁴. Podemos decir, que la naturaleza humana transmite la voluntad de Dios y por eso posee carácter sagrado.

Ese carácter objetivo de la ley natural implica que la Iglesia la trate como realidad ya dada, hallada, y en consecuencia es fiel a esas exigencias de la ley natural. Por eso, la idea de la objetividad de tal ley se presenta como uno de los elementos inmutables en las enseñanzas de la Iglesia. Y por eso también, aunque aparezcan las dificultades y oposiciones, la Iglesia presenta las verdades que son divinas, consciente «de ser, a semejanza de su divino fundador, «signo de contradicción» (HV, n. 18).

2.1.4. El carácter personalista (Makowski, Wojtyła)

Para T. Makowski, la ley natural no se presenta al hombre como un código de exigencias y prohibiciones, o como consecuencias de la naturaleza humana, sino más bien es el código de las exigencias y las prohibiciones personales, donde el sujeto es cada persona dotada por la naturaleza y la digni-

dad sobrenatural¹⁰⁵. Este código, al mostrarse como la realización del orden instituido por Dios, se realiza siempre con la creativa y activa colaboración de parte del hombre. Esta verdad está acentuada también por el Concilio Vaticano II en la Constitución *Gaudium et Spes*, que destaca la importancia de la conciencia (n. 16). Se puede excluir cualquier tipo de subjetivismo moral gracias a esta definición, pero, por otra parte, se confirma el papel humano en la realización del orden objetivo de la ley natural. El hombre reconoce esta ley en su interior y el mandato para realizarla¹⁰⁶. Se puede decir, que la ley natural tiene su origen en Dios, pero la obediencia a esta ley depende de cada ser humano.

El carácter personal de la ley natural consiste en el descubrimiento y en la realización, por parte de la persona, del plan divino impuesto en el corazón del hombre para su propio bien. Esta libre unión entre lo humano y lo divino se presenta como la forma más humana de responder con el amor al Amor¹⁰⁷.

K. Wojtyła¹⁰⁸ destaca que la ley natural es la realidad que corresponde, de forma directa, a la persona, es la realidad apropiada a la persona. En definitiva, la «*naturae individua substantia*» corresponde al «*ordinatio rationis*»¹⁰⁹.

Con este planeamiento, la ley conduce hacia una orientación directa al orden objetivo. No es, entonces, la razón subjetiva que interfiere la realidad objetiva e impone unas categorías concretas, sino que se expresa en los procesos de su descubrimiento y de su definición, en la cual se encuentran de una forma peculiar el «*ordinatio rationis*» con la fuente divina de la ley¹¹⁰.

A partir de esta visión que contiene toda la idea integral del hombre, Wojtyła vuelve a repetir que la ley natural afecta a la persona. Destaca además que, de un modo especial, la sitúa en el lugar apropiado dentro de todo el orden objetivo del mundo creado, poniéndola de esta forma en una particular relación con la ley divina. La persona se hace partícipe en la razón divina gracias a la ley natural¹¹¹.

2.2. *La ley moral y la gracia (Bajda, Makowski)*

El debate en torno de la *Humanae vitae* revela, en cierto modo, el escepticismo de algunos teólogos sobre la posibilidad de conocer la ley natural y sobre su valor salvador en el orden de la gracia. Aunque el Papa Pío XII en la encíclica *Humani generis*¹¹² había recordado la capacidad del ser humano de conocer la ley natural, algunos teólogos se permiten ponerlo en duda y rechazan su valor salvador.

La Iglesia continuamente proclama –tal y como también recuerda J. Bajda– que la ley natural, como la ley ética, obliga también en el orden de la Salvación y obliga como verdadera ley de la naturaleza humana. En la Encíclica *Humanae vitae* Pablo VI nombra la ley natural junto a la ley evangélica, rechazando, así, algunas de las tendencias que se basaban en la teología protestante¹¹³.

La ley natural coexiste con la ley evangélica, por ello y además –por analogía con la naturaleza humana– se presenta como elevada y perfeccionada. A la luz de la Revelación –dice la encíclica siguiendo la Constitución *Gaudium et Spes* del Vaticano II– la ley natural se ilumina y se fortalece (HV, n. 4).

En este sentido, el Concilio Vaticano II recuerda que la ley natural es un componente del orden de la Salvación si bien, acentúa, que la Iglesia debe ver al hombre tal como es, creado y querido por Dios. Sólo bajo la protección de Cristo el hombre puede realizar su plena vocación, porque «como a la Iglesia se ha confiado la manifestación del misterio de Dios, que es el fin último del hombre, la Iglesia descubre con ello al hombre el sentido de la propia existencia, es decir, la verdad más profunda acerca del ser humano (GS, n.79)».

En consecuencia, el teólogo Makowski afirma que «cuando la Iglesia cita la idea de la ley natural o la explica, lo hace no basándose en el conocimiento puramente razonable en la forma de la enseñanza privada, sino que la Iglesia anuncia la ley natural desde el poder que le otorga la interpretación de la Revelación tan estrechamente unida con la ley natural»¹¹⁴. Por ello, se puede ir más allá y afirmar que la unión de la ley natural con la Revelación es tan estrecha, que los preceptos de la ley natural obligan, en conciencia, de la misma manera que los preceptos sobrenaturales.

En el mismo tono Makowski presenta la relación entre la ley natural y Salvación, siempre a la luz de la Encíclica *Humanae vitae*. Para este teólogo, se ha de concluir, siguiendo las enseñanzas oficiales de la Santa Sede, que la ley natural forma parte –y lo hace como elemento integral– de la realidad sobrenatural de la salvación. Sin embargo, no pierde nada de su carácter natural, porque también en el orden de la gracia guarda su contenido particular, por eso se presenta como accesible para todos los hombres, incluso los que no creen¹¹⁵.

La ley natural no solamente encuentra su sitio adecuado en la realidad salvadora, sino que además –análogamente a la naturaleza– al incorporarse a dicha realidad, está situada en un nivel superior y resulta perfeccionada. A la luz de la Revelación, la ley natural se entiende mejor, en el sentido de que se presenta como la ley de la vida eterna y recibe el valor salvador¹¹⁶. Por eso

su «cumplimiento fiel –como dice la Encíclica– es igualmente necesario para salvarse» (HV, n. 4).

La teología de la segunda mitad del siglo XX –afirma el teólogo polaco– subrayaba que, para conocer bien la naturaleza humana, hay que tener en cuenta siempre el dogma de la Revelación. En realidad, la persona al participar en la economía de la salvación, ha de sentirse llamada por su Creador al diálogo con Él en Cristo. En este sentido, en el orden de la creación no existen naturalezas que, en sí mismas, sean neutras en la relación con Dios¹¹⁷.

Por eso, el Concilio Vaticano II enseña, que el misterio del ser humano en su plena extensión sólo se explica en el misterio del Verbo Encarnado, porque es Cristo, que revela el misterio del Padre (GS, n. 22). En este sentido, algunos de los teólogos cambian la famosa frase y afirman que «*natura supponit gratiam*»¹¹⁸.

Al resumir la relación entre la ley natural y la gracia se puede concluir que la Iglesia, entendida como el intérprete autorizado de la ley natural, puede:

1. Organizar el sentido de la definición de la ley natural proclamada por sí misma.
2. Afirmar el contenido de las normas morales de la ley natural.
3. Determinar el carácter de la obligación y el valor de la conciencia¹¹⁹.

Según el prestigioso teólogo Makowski, la Iglesia todavía no ha definido todas las normas de la ley natural y no va a hacerlo, pero algunas de ellas ya han adquirido el grado superior en la jerarquía de las normas proclamadas por su magisterio. A la luz de la encíclica se pueden destacar algunas de estas normas:

1. Dios es el dueño y el autor de todas las leyes de la transmisión de la vida;
2. El hombre tiene que reconocer la inviolabilidad de las fuentes de la vida ya creadas, para afirmar adecuadamente el carácter creador de la vida humana. Este reconocimiento consiste en el mantenimiento de su constitución sexual, en la práctica acorde y en la inviolabilidad de la biología de los sexos¹²⁰.

3. LA LEY NATURAL Y LA NATURALEZA

Para comprender, aún mejor, el concepto de ley natural acerca del matrimonio conviene definir la idea de la naturaleza y así, descubrimos que la teología polaca no se enfrentaba tanto como la teología occidental a las tendencias de carácter biológico o físico en el ámbito de la naturaleza.

Los autores polacos se centran en entender correctamente los propósitos del papa, por eso en las fuentes, hemos encontrado solamente un autor, el ya citado J. Bajda, que directamente trata sobre este tema. Es interesante ver como este teólogo defiende las ideas de la encíclica en el campo de la naturaleza humana.

3.1. *Creatividad y naturaleza. (Bajda)*

La definición de la ley es análoga a la definición del ser –empieza afirmando Bajda– también en el ámbito teológico, por eso es necesario ver, desde el inicio, cuál es la definición de naturaleza que le permite a Pablo VI interpretar la ley natural.

El papa une su definición de la naturaleza humana con la verdad de la creación. Para entender correctamente la idea de ley natural, tal como la presenta la encíclica *Humanae vitae*, resulta necesario entender adecuadamente la idea de Dios Creador¹²¹ de todo el universo. De este modo, la naturaleza se presenta como creada por Dios en la totalidad de su sentido normativo y en toda su potencialidad¹²².

En el mundo, penetrado por la presencia de Dios –sigue J. Bajda– la libertad humana se manifiesta como esfera particular y misteriosa, de tal modo que algunos la ven fuera del dominio absoluto de Dios¹²³. Pero la libertad es creada y querida por el Creador. Dios crea la libertad, para que el hombre creado a imagen de Dios pueda, de manera humana, ser la causa de su misma perfección. Es porque la persona solamente se puede perfeccionar en cuanto afirma su humanidad como obra creada de Dios. Esta norma encuentra su mayor importancia en lo concerniente a la transmisión de la vida, terreno especialmente señalado en la encíclica.

Por la voluntad de Dios –afirma el autor– el cuerpo humano es sexuado y es la sexualidad del hombre y de la mujer, contenido y continente de carácter humano y personal. Por esto, al privar el carácter sexual del cuerpo humano y de sus acciones, la persona y, consecuentemente, el matrimonio se presentarían deshumanizados de los elementos constitutivos de su ser a causa de la despersonalización de la naturaleza.

Bajda destaca que esta acción provocaría la dependencia de la libertad humana de determinados elementos infrahumanos o infrapersonales. El hombre se descubriría degradado al nivel mecánico en la nueva constitución onto-

lógica con la naturaleza. Y la libertad, en ese caso, no sería más que la simple servidora de los nuevos mecanismos¹²⁴.

La encíclica de Pablo VI –finaliza J. Bajda– está en plena conformidad a la doctrina del Concilio Vaticano II, en la que descubrimos el acento puesto en la creación del mundo y de su autonomía¹²⁵. Pero esa autonomía discurrirá conforme a normas morales, precisamente por tener su origen en Dios. Así el carácter creado de la libertad se presenta como base para el único entendimiento correcto de la naturaleza humana¹²⁶.

3.2. *Hacia la definición de la naturaleza humana. (Bajda, Inlender, Makowski)*

¿Cual será pues la más acertada definición de la naturaleza humana?

J. Bajda destaca el carácter personal de esa naturaleza; por él, cada persona se presenta distinta y extraordinaria ante el resto del mundo.

Este carácter de la naturaleza humana está desarrollado en la enseñanza del Concilio Vaticano II y por ello se puede hablar del carácter personalista de la antropología conciliar. Sin embargo, junto al carácter personalista, el concilio acentúa también la necesidad de interpretar la vocación humana en su perspectiva integral, no solamente en el ámbito individual, y especialmente en su dimensión comunitaria¹²⁷.

El término de la vocación no se presenta como una deducción filosófica, sino que se basa en los rasgos histórico-salvíficos, en el sentido de que Dios se ha hecho hombre y por eso cada una de las personas está incluida en la vida de Dios. En este sentido –destaca J. Bajda– la Encarnación aparece como el complemento de la Creación y solamente puede ser bien interpretada en su relación con Cristo, desde el punto de vista de la naturaleza humana.

Como ya hemos anotado en la discusión sobre la *Humanae vitae* los oponentes al documento papal escogieron también argumentos propios de la óptica personal de la antropología proclamada por el concilio, lo hacían para contraponerla a la visión destacada en el documento papal. Si para algunos teólogos modernos el papa acentúa demasiado los principios naturales de las normas éticas, J. Bajda responde, que la contraposición persona/naturaleza (que recuerda el dualismo oriental o la idea monista de los hechos) resulta una equivocación en el marco de la teología católica. Aunque los contenidos de las nociones de «persona» y «naturaleza» no son iguales, son, de hecho, inseparables. La razonable naturaleza apersonal para Bajda no existe, como no existe

la persona sin su naturaleza. Entre ambas se da una relación transcendental, las dos se infiltran y complementan, hasta el punto de que se puede afirmar que todo lo que es la naturaleza humana participa en la dignidad de la persona y es personal¹²⁸.

La persona siempre actúa por medio de su naturaleza, tal como la manifiesta la constitución inscrita por Dios en ella. Por eso, la realización del plan divino, de acuerdo con la propia naturaleza humana, no se presenta como «una reproducción mecánica» programada en el ser, sino que se apoya en el entendimiento y la recepción razonable que está de acuerdo con la estructura racional y dinámica de cada persona.

Este argumento permite a Bajda considerar también la esfera biológica de la naturaleza como realmente humana, por el hecho de formar parte de la persona. Si la persona –por su capacidad de transcendencia– depende de Dios, entonces puede decirse lo mismo del cuerpo. De ese modo, se entiende mejor que cualquier disposición de la biología de los sexos es propiamente humana, a la luz de su carácter sacramental, es decir dentro del misterio de la unidad entre Dios y el hombre.

De ello, resulta que cada intento de considerar la biología humana como mera «biología», que recibe su primer sentido humano en el momento de ser usada por el hombre para realizar sus propios fines, aparece como teológica, antropológica y éticamente absurda¹²⁹.

También J. Makowski, en el artículo que hemos revisado, toma la palabra acerca de esta cuestión. Destaca, que la oposición surgida tras la Encíclica *Humanae vitae* prácticamente apareció como resultado de las dificultades e impotencia de algunos teólogos para unir adecuadamente los conceptos de «persona» y «naturaleza»¹³⁰.

Los críticos con el documento papal apenas si pasaron de considerar esa naturaleza como objeto de las acciones instintivas, cuando en realidad «la naturaleza se integra a la persona» y muestra lo que para el hombre es debido y más humano: todas las acciones por las que el hombre se hace hombre en el pleno sentido de la palabra. En esta dirección, el conflicto entre la ley natural y la persona resulta imposible; es la ley natural que ordena a la persona hacia su adecuado lugar en el orden objetivo del mundo y del camino hacia Dios¹³¹.

Para dar a entender mejor este pensamiento, el teólogo polaco añade una reflexión sobre la idea de la libertad humana. Si la consideramos –dice– como independencia salvaje, como mero libertinaje¹³², entonces la ley natural pierde su sentido¹³³. Hemos de comprenderla tal y como es, es decir como don de

Dios. Porque es Dios quien crea la libertad para que el hombre mismo, creado por Él, disponga, de manera humana de la razón para su propio perfeccionamiento, siempre que lo realice voluntariamente. Sin embargo –finaliza T. Makowski– este desarrollo más humano puede realizarlo solamente cuando afirma su humanidad como obra y don de Dios¹³⁴.

Los teólogos polacos –siguiendo las enseñanzas del Concilio Vaticano II y de la encíclica– analizan también el problema de la naturaleza irracional. Para entender adecuadamente este problema Bajda cita algunos números del documento, por ejemplo el número 2, en el cual el papa subraya, que «el hombre ha llevado a cabo progresos estupendos en el dominio y en la organización racional de las fuerzas de la naturaleza», el número 7, donde el término «*naturaleza*» significa «lo temporal», el número 8 con su constatación de que, «el matrimonio no es, por tanto, efecto de la casualidad o producto de la evolución de fuerzas naturales inconscientes» y también el número 9, donde el Papa dice, que el amor humano «no es (...) una simple efusión del instinto». Todas estas citas muestran que también puede emplearse el término «naturaleza» en cuanto dicha naturaleza se distingue de lo plenamente humano. Lo reafirma el papa en el número 16 al nombrar «*irracionalis natura*», que define esa naturaleza irracional con el sentido de «ciega» e «irracional» porque actúa sólo según leyes determinadas, independientes, de la naturaleza humana razonable y autoconsciente.

Para Bajda, del documento papal, se deduce que este tipo de naturaleza contiene, en sí misma, un orden interior, tanto en su estructura como en su dimensión dinámica. No sólo esta orientación de la naturaleza se manifiesta dentro del *ordo mundis*, porque sea vista dentro de la consecuencia directa de la Primera Causa, sino que el hombre lo puede cambiar y puede, entendiéndola, introducir cambios en ella para ajustar su sitio en el mundo creado¹³⁵.

A la luz de este argumento, el progreso, al cual dirige sus miradas el papa en la *Humanae vitae*, se sirve del uso racional de las fuerzas naturales que, al mismo tiempo, reclaman del ser humano un correcto entendimiento y la aceptación de sus propias leyes.

La norma biológica en sí misma no implica ningún contenido moral específico, sino que recibe un valor humano, es decir moral, en cuanto se presenta como la base ontológica de sus propias leyes. Y por eso, la acción del hombre dirigida por la razón «tan de cerca asocia la creatura racional con su Creador» (HV, n. 16) cuando se asienta y orienta en el correcto entendimiento del sentido de la creación.

Por consiguiente, la acción humana ha de dirigir la voluntad hacia los valores espirituales y nunca a los instintos sexuales; por eso –termina Bajda– la anticoncepción se muestra como una degradación, tanto de la naturaleza como de la persona libre y racional, porque la anticoncepción reduce las funciones sexuales al nivel de una acción puramente mecánica en la cual la tecnología, y no la razón con la voluntad, se erige en primera pauta de la actividad sexual humana¹³⁶.

Como conclusión, merece la pena que aludamos al teólogo polaco B. Inlender¹³⁷ que subraya cómo con el paso del tiempo se ha cambiado la definición de naturaleza humana. Mientras en el enfoque tradicional la naturaleza se entendía, según el esquema más estático, como manifestación de la acción creadora de Dios, tanto en su inmutable esencia como en su estructura corporal-espiritual, en los tiempos modernos, la naturaleza se presenta de manera más dinámica, con su desarrollo interior y vista como obra de Dios que se puede perfeccionar¹³⁸. De este modo, ha cambiado también la comprensión de los elementos normativos de la naturaleza humana.

Hay que recordar –destaca Inlender– que en las definiciones tradicionales el sentido normativo fue atribuido a todas las manifestaciones de la naturaleza, incluida la humana, en cuanto toda acción humana tenía que estar de acuerdo con la estructura y con los procesos de la naturaleza, precisamente para adecuarse a la voluntad de Dios. En este sentido, la teología (como la ciencia sobre la Revelación) debe manifestarse con toda claridad para poder mostrar las acciones humanas como la acogida y cumplimiento de la voluntad divina¹³⁹.

Ocurre al revés –viene a decir este autor– en la teología moderna. En ella, se considera que los datos empíricos, humanamente constatados, recogen el sentido normativo y delimitan las acciones humanas, debido a la vocación a la perfección y a la santidad. Esta vocación se extiende también a la capacidad de perfeccionar el mundo¹⁴⁰, exige, en cierto modo, el poder de conocerse a sí mismo y las leyes que rigen el mundo.

Dentro de esta concepción, el sentido normativo implica la necesidad de adaptación de aquellas leyes para el cumplimiento de la vocación humana; mientras la definición tradicional subrayaba más la fidelidad a la naturaleza, la definición moderna prefiere destacar la fidelidad a la propia vocación: el acento en la fidelidad a la estructura natural del hombre –dice Inlender– se ha trasladado y se ha puesto ahora sobre el conocimiento racional de su vocación humana¹⁴¹.

4. EL CARÁCTER INFALIBLE DE LA ENCÍCLICA

Promulgada la *Humanae vitae*, no se terminó con los debates sobre las normas morales acerca de la transmisión de la vida. Desde la perspectiva del tiempo presente, podemos decir que los intensificó. Para salvaguardar la aceptación del uso de los anticonceptivos, un grupo de teólogos intentaba minar la autoridad del documento papal. Esto no ocurrió en Polonia. Los teólogos recibieron la encíclica con leal aceptación de la verdad presentada por Pablo VI en su base antropológica y en el desarrollo de la doctrina sobre la ley natural.

4.1. *La infalibilidad en la doctrina conciliar. (Bajda, Meissner, Smoleński, Ślipko, Turowicz, Wojtyła)*

Para mostrar la verdadera comprensión del carácter normativo de la *Humane vitae*, los teólogos de Cracovia¹⁴² se basan en la estructura jerárquica de la Iglesia. El puesto central pertenece al papa, que en la vida sobrenatural de la Iglesia, gracias a su función, goza de la ayuda del Espíritu Santo. De este modo, tanto la jerarquía como los fieles laicos, los miembros imprescindibles del cuerpo de la Iglesia, los son en la unión con el Santo Padre (y al revés). En las actas papales se explican las funciones esenciales de la Iglesia, porque esta se identifica con el papa como su cabeza visible, como también el papa se identifica con la Iglesia¹⁴³.

La *Humanae vitae*, por ser una enseñanza doctrinal, pertenece a la realidad específica de la Iglesia y por eso mismo refleja las leyes esenciales de su estructura y de su forma de actuar. En el documento está presente la voz del papa, pero en ella se expresa también la voz de toda la Iglesia, que de este modo realiza la misión profética en nombre de Cristo¹⁴⁴.

Desde este principio, los teólogos de Cracovia presentan las formulas teológicas sobre la naturaleza y la vigencia de la enseñanza papal. Reconocen sus dos formas: las solemnes definiciones dogmáticas en temas de fe o la moral (*Ecclesiae magisterium extraordinarium*) y la enseñanza ordinaria (*Ecclesiae magisterium ordinarium*)¹⁴⁵. En los tiempos de la promulgación de la *Humanae vitae*, la segunda ha sido la fuente de debates y de oposición.

Tal y como la entienden los moralistas polacos, la enseñanza papal ordinaria puede adquirir el carácter infalible, según algunas circunstancias concretas: «los Obispos, cuando enseñan en comunión con el Romano Pontífice, deben ser respetados por todos como testigos de la verdad divina y católica;

los fieles, por su parte, en materia de fe y costumbres, deben aceptar el juicio de su Obispo, dado en nombre de Cristo, y deben adherirse a él con religioso respeto. Este obsequio religioso de la voluntad y del entendimiento de modo particular ha de ser prestado al magisterio auténtico del Romano Pontífice aun cuando no hable *ex cathedra*; de tal manera que se reconozca con reverencia su magisterio supremo y con sinceridad se preste adhesión al parecer expresado por él, según su manifiesta mente y voluntad, que se colige principalmente ya sea por la índole de los documentos, ya sea por la frecuente proposición de la misma doctrina, ya sea por la forma de decirlo. Aunque cada uno de los Prelados no goce por sí de la prerrogativa de la infalibilidad, sin embargo, cuando, aun estando dispersos por el orbe, pero manteniendo el vínculo de comunión entre sí y con el sucesor de Pedro, enseñando auténticamente en materia de fe y costumbres, convienen en que una doctrina ha de ser tenida como definitiva, en ese caso proponen infaliblemente la doctrina de Cristo» (LG, n. 25).

Este texto conciliar confirma que el privilegio de la infalibilidad del Magisterio no se limita exclusivamente a las formas extraordinarias (*magisterium extraordinarium*). Al ejecutar tres criterios principales la enseñanza ordinaria puede gozar de la infalibilidad y de la irrevocabilidad:

1. El carácter mismo del documento, en el que el papa enseña como pastor y maestro supremo de todos los fieles para confirmar en la fe a sus hermanos,
2. La continuidad de la enseñanza del Magisterio,
3. La forma de presentar la doctrina, es decir cuando el papa declara que lo que enseña es infalible¹⁴⁶.

Al cumplir estas condiciones, la enseñanza papal adquiere el carácter infalible y así debe ser acogida por los fieles «con la interior convicción de la fe» y con las posturas de la humildad de la razón y la sumisión de la voluntad. A la luz de la norma de la libertad de la conciencia o la norma del seguimiento a la conciencia errónea, el carácter infalible de la enseñanza papal no pierde nada de su autoridad¹⁴⁷.

La doctrina de la Iglesia encuentra el criterio de la infalibilidad en el reconocimiento de las verdades reveladas e inspiradas por el Espíritu Santo, porque «el Magisterio de la Iglesia, para cada teólogo, debe presentarse como norma de verdad más cercana y universal». De este modo, cada teólogo debe apoyarse para el juicio moral, en tres fuentes principales: la Revelación, la Tradición y la enseñanza del Magisterio.

La última fuente tiene, para Ślipko, carácter especial, porque en los casos concretos donde ni la Revelación ni la Tradición ofrecen una argumentación decisiva, el Magisterio confirma, desarrolla y profundiza la doctrina de la Iglesia. Así, este autor apela el restablecimiento de la enseñanza de la Iglesia en las fuentes principales de la teología moral¹⁴⁸.

Para Ślipko, casi todos los principios morales de la Iglesia (especialmente la moral de la ley natural) contienen las características de la enseñanza ordinaria, pero esto no impide su carácter infalible. La doctrina de la Iglesia es indudable también fuera de las definiciones *ex cathedra* y este carácter comprende las normas morales tanto reveladas (la ley evangélica, algunos postulados de la ley moral natural: no matarás, no robarás, no cometerás adulterio) como las naturales¹⁴⁹.

El teólogo polaco destaca, que la certeza e infalibilidad de la enseñanza ordinaria se presenta como consecuencia de un largo proceso de la consciente reflexión del Magisterio. Esta norma de «lenta evolución» muestra, de forma directa, el carácter dinámico de la Iglesia y de su doctrina¹⁵⁰.

Para nuestro moralista, la enseñanza ordinaria del Magisterio tiene varios niveles de certeza. En cuanto alcanza el nivel supremo, se diferencia de las definiciones *ex cathedra*, porque estas adquieren el carácter directo gracias a su promulgación en las definiciones solemnes, mientras la enseñanza ordinaria presenta su infalibilidad de forma indirecta, según algunos criterios concretos¹⁵¹.

El Magisterio tiene una estructura jerárquica. Al definir el auténtico sentido de la doctrina moral, la Iglesia encuentra sus bases decisivas en la enseñanza del papa (como la fuente y la cabeza de la unidad de la Iglesia). Se trata de la unidad, tanto en su dimensión de organización como o, sobre todo, de la unidad de la enseñanza de la fe y de la moralidad¹⁵².

Ślipko destaca, además, que la razón de la plena aceptación de la enseñanza magisterial surge de la autoridad divina. Por esta causa, el carácter religioso de la doctrina le ayuda al hombre a subordinar a ella su razón y su voluntad y así, se muestra como el acto racional y plenamente conforme a la dignidad humana. El motivo religioso de esta sumisión supera los argumentos razonables y teológicos, porque, en definitiva, se presentan como los elementos que han de ayudar a los fieles a acoger la enseñanza de la Iglesia, a profundizarla y a ponerla en práctica del mismo modo que lo realiza con la enseñanza divina¹⁵³.

4.2. *El carácter infalible de la Humanae vitae Bajda, Meissner, Różycki, Smoleński, Ślipko, Turowicz, Wojtyła*

Desde la doctrina conciliar sobre la infalibilidad de la enseñanza del papa, los teólogos de Cracovia¹⁵⁴ destacan que no todo el contenido de la *Humanae vitae* cumple las condiciones ya presentadas, pero sí, muestran como infalible la enseñanza de las normas negativas sobre la regulación de la natalidad.

El mismo carácter de la encíclica expone, que su doctrina moral es absoluta e irrevocable, porque se refiere al mandato divino de proclamar y guardar el depósito de la fe. El documento de Pablo VI expresa, con total claridad, la auténtica enseñanza de la Iglesia, enseñanza de Cristo que sigue actuando en Ella con la asistencia del Espíritu Santo.

Pablo VI, en su llamamiento a los sacerdotes y especialmente a los profesores de la teología moral, destaca: «bien lo sabéis, es obligatorio no sólo por las razones aducidas, sino sobre todo por razón de la luz del Espíritu Santo, de la cual están particularmente asistidos los pastores de la Iglesia para ilustrar la verdad» (HV, n. 28). El Papa se refiere a la asistencia del Espíritu Santo en el n. 29 de la Encíclica: «el Espíritu de Dios que asiste al Magisterio en el proponer la doctrina, ilumina internamente los corazones de los fieles, invitándolos a prestar su asentimiento». Pablo VI acentúa, también, que su respuesta sobre las «graves cuestiones» lo presenta «en virtud del mandato de Cristo» (HV, n. 6). Múltiples veces repite que su enseñanza tiene el carácter constante (*constans* – HV, nn. 10 y 11), firme (*firmissima* – HV, n. 31) y «muchas veces expuesta por el Magisterio (HV, nn. 10, 11, 14, 16, 18, 28)¹⁵⁵.

El Papa expresa la misma idea, cuando reclama «la doctrina de la Iglesia, de la cual el Sucesor de Pedro es, con sus hermanos en el episcopado, depositario e intérprete» (HV, n. 31 y también n. 18). Destaca que «la doctrina de la Iglesia en materia de regulación de la natalidad» es «promulgadora de la ley divina» (HV, n. 20 y también nn. 10, 13, 16, 18, 19, 24, 26, 31) y «la saludable doctrina de Cristo» (n. 29 y también nn. 18, 19, 25, 30). Las exigencias de esta ley son «imprescriptibles» (HV, n. 25)¹⁵⁶.

Según lo citado, la encíclica tiene la autoridad colegial real. Pablo VI no había redactado el texto individualmente, sino que confirma, desarrolla y precisa la enseñanza colegial del Concilio Vaticano II. Además, el papa está en contacto vivo y constante, pero «discreto», con todo el episcopado y con otras estructuras e instituciones de la Iglesia: «Los trabajos de estos peritos, así como los sucesivos pareceres y los consejos de buen número de nuestros

hermanos en el Episcopado, quienes los enviaron espontáneamente o respondiendo a una petición expresa, nos han permitido ponderar mejor los diversos aspectos del complejo argumento» (HV, n. 5).

Los teólogos polacos subrayan que todas las dificultades que aparecieron justamente después de la promulgación de la *Humanae vitae*, se limitan a las formas pastorales de la realización de las normas morales presentes en la encíclica. Además, esas Conferencias Episcopales (por ejemplo la alemana) que se oponían al documento, que no sabían cómo valorarlo, manifestaban el punto de vista de la minoría. La solución de esta dificultad se encuentra, para los teólogos polacos, en la doctrina, según la cual los obispos (individualmente o de forma colegial) tanto más participan en la enseñanza infalible de la Iglesia y reflejan su consciencia moral, cuanto su voz está conforme y en unión con la enseñanza del papa¹⁵⁷, quien es «el principio y fundamento, perpetuo y visible, de la unidad de fe y de comunión» (LG, n. 18) de todos los obispos. Se muestra claramente la verdad, que la *Humanae vitae* cumple la exigencia de la colegialidad de la enseñanza infalible en forma de la enseñanza ordinaria.

Tal y como la leen los moralistas de Cracovia, la encíclica se enraíza en la doctrina permanente de la Iglesia, mantiene la Tradición presentada durante siglos y de esta manera realiza la tercera condición de la infalibilidad. El papa destaca que «la Iglesia **dio siempre**, y con más amplitud **en los tiempos recientes**, una doctrina coherente tanto sobre la naturaleza del matrimonio como sobre el recto uso de los derechos conyugales y sobre las obligaciones de los esposos» (HV, n. 4). La *Humanae vitae* presenta estas normas morales «con constante firmeza» (HV, n. 6) y acentúa que «esta doctrina (ha sido) muchas veces expuesta por el Magisterio» (HV, nn. 12 y 14).

Además, Pablo VI apoya su exposición en las enseñanzas de sus antecesores: Pío XI, Pío XII, Juan XXIII, el Concilio Vaticano II, y así la identifica y confirma con la Tradición de la Iglesia mostrando la constancia doctrinal del Magisterio¹⁵⁸.

El papa presenta, además, toda su enseñanza, convencido de su autenticidad y por lo tanto de su carácter definitivo (*tamquam definitive tenenda*, LG, n. 25), es decir irrevocable: «habiendo examinado atentamente la documentación que se nos presentó y después de madura reflexión y de asiduas plegarias, queremos ahora, en virtud del mandato que Cristo nos confió, dar nuestra respuesta a estas graves cuestiones» (HV, n. 6). La encíclica no se muestra como una reacción automática a las nuevas tendencias en el seno de la Iglesia, sino

que nace de una profunda reflexión sobre las normas de la ética matrimonial, y contiene «la doctrina madura y delicadamente equilibrada»¹⁵⁹.

Los teólogos de Cracovia en su forma de entender la infalibilidad del documento, tienen en cuenta el ambiente de los años 60 del siglo pasado, tan radicalmente opuesto a la enseñanza de la Iglesia acerca de las normas de la transmisión de la vida. Confirman que, a pesar de todas las dificultades que surgieron, el papa refiriéndose a las exigencias de la ley natural, recuerda con rotunda decisión que «la Iglesia no ha sido la autora de éstas, ni puede por tanto ser su árbitro, sino solamente su depositaria e intérprete, sin poder jamás declarar lícito lo que no lo es por su íntima e inmutable oposición al verdadero bien del hombre» (HV, n. 18).

De este modo Ślipko¹⁶⁰ y Różycki¹⁶¹, responden a los errores de Rahner y Häring¹⁶².

Estos teólogos polacos, tal como lo presentan los especialistas de Cracovia, apoyan su argumentación en el n. 4 de la encíclica.

Acentúan que, en algunos fragmentos (por ejemplo las normas negativas de la regulación de la natalidad), el documento de Pablo VI cumple todas las características de la enseñanza ordinaria infalible. Tal y como lo entiende Ślipko, la encíclica transmite la doctrina firme e irrevocable y, en algunas partes, infalible¹⁶³.

Różycki, por su parte, busca los principios de la infalibilidad de la *Humanae vitae* en la eclesiología basada en la inmutabilidad de la enseñanza de Cristo¹⁶⁴. La razón adecuada de la infalibilidad de la Iglesia se halla en la asistencia del Espíritu Santo y ésta no se limita solamente a las definiciones *ex cathedra*. El soplo del Espíritu Santo abarca todos los actos de la Iglesia como Maestra, por eso estos actos no se pueden explicar por razones históricas, humanas y biológicas de modo exclusivo¹⁶⁵.

Por estas razones, la certeza de la doctrina magisterial de la *Humanae vitae* tiene, para Różycki, el carácter científico, porque «el obsequio leal, interno y externo, al Magisterio de la Iglesia (...) es obligatorio no sólo por las razones aducidas, sino sobre todo por razón de la luz del Espíritu Santo» (HV, n. 28). Los argumentos científico-teológicos pueden carecer de su valor infinito, pueden basarse en las premisas lógicamente insuficientes, pero adquieren el carácter infalible gracias a la asistencia del Espíritu Santo. La Iglesia, en el desarrollo de la doctrina, se apoya tanto en las razones científicas como en un don especial de *sensus fidei*. Por eso, las normas éticas de la *Humanae vitae* presentan un carácter de certeza que supera el carácter científico, porque son

pautas, donde Pablo VI explica los principios de la Revelación bajo la ayuda de la Tercera Persona de la Trinidad¹⁶⁶.

El autor compara la certeza científica con la superior al orden científico en la teología. Destaca, que la segunda tiene un mayor valor. Cada explicación de las verdades reveladas del Magisterio adquiere el carácter que supera el orden puramente científico. Esta se manifiesta en dos fuentes: la infalibilidad de la Revelación y la constante ayuda del Espíritu Santo. Sobre esta base y bajo unas condiciones concretas, Różycki presenta el carácter infalible de la doctrina del Magisterio ordinario:

1. Si la Iglesia, de forma colegial o individual, en la persona del papa, como su cabeza visible, presenta el contenido de la Revelación, su explicación es siempre verdadera,
2. El valor epistemológico de la doctrina se expresa por el juicio modal y apodíctico «cada explicación de las normas sacadas de la Revelación es necesariamente verdadera».
3. No pueden ser cambiadas ni sustituidas por otras normas porque gracias a su contenido son siempre verdaderas. Lo opuesto a ellas, aleja de la verdad y es erróneo¹⁶⁷.

Todas las explicaciones magisteriales que surgen de la Revelación, adquieren el carácter de la certeza infalible. La diferencia entre las definiciones *ex cathedra* y la enseñanza ordinaria de la Iglesia se hallan en la modalidad de ambas¹⁶⁸.

La finalidad de la *Humanae vitae* se manifiesta, además, en la exposición de las normas éticas basadas en la ley natural. Pablo VI mantiene la enseñanza, ya expuesta por Pío XI en *Casti Connubii* que estableció, de forma inequívoca, las normas de la ley natural acerca de la transmisión de la vida. Por estas razones el documento de Pablo VI contiene todas las normas del carácter infalible del magisterio: son verdaderas porque reflejan la estructura objetiva del magisterio. En este sentido, la *Humanae vitae* recibe el nivel supremo de certeza teológica¹⁶⁹.

Para estos teólogos polacos, la *Humanae vitae* desarrolla los rasgos de la enseñanza ordinaria infalible del Magisterio. La doctrina de la encíclica está promulgada con autoridad divina y en su nombre, y por eso obliga, en conciencia, a considerarla como enseñanza verdadera y a aplicarla a todos los miembros de la Iglesia en la vida moral. Al implicar la concreta idea del amor conyugal en la perspectiva de la visión integral del hombre, atañe a todos los elementos esenciales de la ética matrimonial. Por eso mismo, expresa la atención y la preocupación de la Iglesia por la moral del matrimonio¹⁷⁰.

5. CONCLUSIONES

Tal y como hemos presentado, los autores de Polonia en su interpretación de la *Humanae vitae* muestran claros fundamentos doctrinales del documento. Entienden que la encíclica encuentra su verdadera comprensión en una determinada visión del hombre. Esta visión se manifiesta en la verdad sobre el hombre y sobre su dignidad y surge de la idea de la vocación natural y sobrenatural del ser humano.

Según los teólogos de Cracovia, Pablo VI, en su documento, tiene en consideración la persona concreta, enriquecida por los dones naturales del amor, de la libertad y de la apertura a los auténticos valores éticos y los valores sobrenaturales: el amor divino y la gracia sacramental. Además, la antropología de la encíclica surge directamente de normas concretas, especialmente del amor conyugal y de la paternidad responsable.

Wojtyła destaca que la visión integral del hombre, presentada en la encíclica, nace de la relación del hombre con Dios, con el prójimo, con el mundo y consigo mismo. Esta antropología teológica permite detallar todas las normas específicas de la vida matrimonial y familiar.

Los teólogos polacos presentan también su oposición a las nuevas tendencias de la teología moral, que surgieron después de la promulgación de la *Humanae vitae*. De este modo, Szostek pone de relieve la insuficiencia de la ética situacionista y de las ideas presentadas por Rahner y por algunos de los teólogos occidentales que sancionan el subjetivismo ético. Para este autor, la encíclica muestra al hombre desde su verdadero desarrollo basado en la comprensión y en la ejecución de las normas de la ley natural.

Esta ley, tal y como la interpretan los autores de Polonia, existe, está inscrita en el corazón de cada ser humano y el cumplimiento de sus exigencias es necesario para la salvación. El sentido teológico de la ley natural no se explica con una teoría histórica, sino que es el fruto de la voluntad de Dios acerca del hombre. Por eso, se define como el propio orden moral objetivo inscrito en la naturaleza humana razonable, independiente de la ley positiva, constante e inmutable, extendida a todos los hombres, que comprende no solo las ideas morales generales, sino también las normas concretas.

Al confirmar que la autoridad para interpretar la ley natural corresponde al Magisterio de la Iglesia, presentan las bases del carácter infalible de la *Humanae vitae*. Sus argumentos se basan en la enseñanza conciliar y muestran que la doctrina presentada en la encíclica de Pablo VI es absoluta e irrevocable,

porque se refiere al mandato divino de proclamar y guardar el depósito de la fe y expresa la auténtica enseñanza de la Iglesia, enseñanza de Cristo que sigue actuando en Ella con la asistencia del Espíritu Santo.

Junto con la comprensión de la visión integral del hombre, la detallada interpretación de la ley natural, y la presentación de la infalibilidad de la *Humanae vitae*, los teólogos dan testimonio del seguimiento leal de las normas del documento de Pablo VI. Conscientes que, de esta base doctrinal, surgen las exigencias específicas para la vida matrimonial, abren el camino para la mejor acogida posible de las directrices de la encíclica sobre el amor conyugal, la paternidad responsable y la valoración moral de los medios de la regulación de los nacimientos por parte del pueblo fiel polaco. El análisis teológico de estas realidades puede ser uno y único desde esta perspectiva doctrinal.

1. W. BOŁOZ, «Personalistyczne uzasadnienie norm moralnych w nauce Soboru Watykańskiego II», en *Studia Theologiae Varsaviense* 21 (1983) 1, pp. 93-125.
2. Cfr. *ibid.*, p. 94.
3. Cfr. *ibid.*, pp. 96-97.
4. Cfr. *ibid.*, pp. 100-102.
5. Cfr. *ibid.*, p. 105.
6. Cfr. *ibid.*, pp. 106-108.
7. Cfr. *ibid.*, p. 109.
8. Cfr. *ibid.*, pp. 111-112.
9. Cfr. *ibid.*, p. 113.
10. Cfr. *ibid.*, p. 114.
11. Tanto en su dimensión estática (el valor natural que pertenece a todos) como dinámica (que se presenta en su desarrollo y exige la profundización).
12. K. WOJTYŁA, «Antropologia Encykliki *Humanae vitae*», en AC 10 (1978), pp. 9-28.
13. Cfr. *ibid.*, p. 9.
14. Cfr. *ibid.*, p. 10.
15. Cfr. *ibid.*, p. 11.
16. Cfr. *ibid.*, p. 12.
17. Fundada por el Creador y en posesión de sus propias leyes, la íntima comunidad conyugal de vida y amor se establece sobre la alianza de los cónyuges, es decir, sobre su consentimiento personal e irrevocable. Así, del acto humano por el cual los esposos se dan y se reciben mutuamente, nace, aun ante la sociedad, una institución confirmada por la ley divina (GS, n. 48).
18. Cfr. K. WOJTYŁA, art. cit., p. 15.
19. Cfr. p. 16.
20. Cfr. *ibid.*, p. 16.
21. Cfr. *ibid.*, p. 17.
22. Cfr. *ibid.*, p. 18.
23. *Ibid.*, p. 28.
24. Cfr. *ibid.*, p. 29.
25. S. SMOLEŃSKI, «Zagadnienie wykonalności norm moralnych *Humanae vitae*», en AC (1979), pp. 357-369.
26. Cfr. *ibid.*, p. 362.
27. Cfr. *ibid.*, p. 136.
28. Cfr. *ibid.*, pp. 85-86.
29. A. SZOSTEK, «Teleologizm a antropologia», en COM 10 (1982) 4, pp. 114-126.
30. Cfr. *ibid.*, pp. 114-115.
31. Cfr. *ibid.*, p. 121.

32. A. SZOSTEK, «Człowiek jako autokreator. Antropologiczne podstawy odrzucenia Encykliki *Humanae vitae*», en SPhCr 25 (1989) 2, pp. 43-63. Las mismas ideas encontramos en W. SKRZYDLEWSKI, «Geneza Encykliki *Humanae vitae*», en *Humanae vitae donum*. W dwudziestą rocznicę ogłoszenia encykliki *Humanae vitae*, Instytut Jana Pawła II, Lublin 1991, pp. 101-103.
33. Cfr. *ibid.*, p. 46.
34. Cfr. *ibid.*, p. 51.
35. Cfr. *ibid.*, p. 52.
36. Cfr. *ibid.*, p. 53.
37. Es el error del biologismo, la forma especial del naturalismo que declara el valor normativo de las realidades biológicas u otras en el fundamento de su respecto real.
38. Cfr. *ibid.*
39. Cfr. *ibid.*, pp. 57-58.
40. Cfr. *ibid.*, p. 59.
41. Cfr. *ibid.*, p. 61.
42. A. SZOSTEK, «Rola natury czynu w argumentacji etycznej. Na marginesie dyskusji wokół norm ogólnie ważnych we współczesnej teologii», en RF 27 (1979) 2, pp. 97-112.
43. Cfr. *ibid.*, p. 102.
44. Esta idea, según Shüller, se llama «la regla de la preferencia».
45. Cfr. *ibid.*
46. Cfr. *ibid.*, p. 103.
47. El autor se opone especialmente a las opiniones de Rahner. Según el autor alemán las exigencias de la Encíclica son «esencialmente justas», pero su realización supera las capacidades humanas, por eso hay que tratarlas como bienes pre-morales y aplicarlas en la vida según la medida de la madurez cristiana.
48. Cfr. *ibid.*, pp. 106-107.
49. R. BUTTIGLIONE, «Uwagi o teologicznej dyskusji wokół *Humanae vitae* oraz o towarzyszącym jej rozwoju doktryny Magisterium», en *Humanae vitae donum*. W dwudziestą rocznicę ogłoszenia encykliki *Humanae vitae*, Instytut Jana Pawła II, Lublin 1991, pp. 211-229.
50. Cfr. *ibid.*, p. 213.
51. Cfr. *ibid.*, p. 214.
52. Cfr. *ibid.*
53. Cfr. *ibid.*, p. 216.
54. T. MAKOWSKI, «Dzisiejsze rozumienie prawa naturalnego», en AK 81(1973), p. 191.
55. En el n. 10 «*rerum ordo*»; en el n. 13 «*ordo moralis*»; en el n. 17 «*lex moralis*»; en el n. 21 «*rectus ordo*».
56. Cfr. T. ŚLIPKO, «Postulaty stawiane teologii moralnej przez *Humanae vitae*», en AC (1968), p. 274.
57. J. BAJDA, «Teologiczne rozumienie prawa naturalnego na tle Encykliki *Humanae vitae*», en AC (1969), p. 321.
58. Cfr. *ibid.*, p. 322.
59. Cfr. *ibid.*
60. *Ibid.*, p. 325.
61. Cfr. *ibid.*, p. 329.
62. El Papa, en cuanto leyes biológicas, usa el término «*leges naturales*» para distinguir la de la ley ética en su sentido.
63. Cfr. J. BAJDA, art. cit., p. 330.
64. Cfr. *ibid.*
65. Cfr. *ibid.*, p., 332.
66. Cfr. *ibid.*
67. Cfr. *ibid.*

68. *Ibid.*, p. 334.
69. Cfr. *ibid.*
70. Cfr. *ibid.*
71. K. WOJTYŁA, J. BAJDA, K. MEISSNER, S. SMOLEŃSKI, T. ŚLIPKO, J. TUROWICZ, «Wprowadzenie do Encykliki *Humane vitae*», en *Notificationes Curia Metropolitana Cracoviensi* 1-4 (1969), pp. 1-71.
72. Cfr. *ibid.*, p. 21.
73. Cfr. *ibid.*
74. Cfr. *ibid.*
75. Cfr. *Dei Verbum*, nn. 7-9.
76. Cfr. K. WOJTYŁA (red.), «Wprowadzenie...», art. cit., p. 23.
77. Cfr. *ibid.*
78. Cfr. *ibid.*
79. *Ibid.*, p. 24.
80. Cfr. *ibid.*
81. *Ibid.*, p. 25.
82. Cfr. *ibid.*
83. T. ŚLIPKO, «Postulaty stawiane...», art. cit., p. 273.
84. Cfr. *ibid.*, p. 274.
85. *Ibid.*, p. 277.
86. Cfr. *ibid.*
87. Cfr. *ibid.*
88. Cfr. *ibid.*, p. 278.
89. Cfr. *ibid.*
90. *Ibid.*, pp. 278-279.
91. Cfr. T. ŚLIPKO, «Postulaty stawiane...», art. cit., p. 279.
92. Cfr. *ibid.*
93. Cfr. *ibid.*
94. Cfr. *ibid.*, p. 282.
95. Cfr. *ibid.*
96. Más contenidos podemos ver en la enseñanza de Juan XXIII *Pacem in terris*, n. 9 y de Pablo VI *Populorum progressio*, n. 15-16.
97. Cfr. T. MAKOWSKI, «Dzisiejsze rozumienie prawa naturalnego», en AK 81(1973), p. 197.
98. Por las mismas razones se desarrolla la cultura, por eso algunos llaman la ley natural como la ley natural de la cultura.
99. Cfr. *ibid.*, p. 199.
100. Cfr. *ibid.*, p. 194.
101. Cfr. *ibid.*
102. Cfr. *ibid.*
103. Cfr. *ibid.*
104. Porque aparecen no como las normas posibles, sino algo absoluto, que exige la realización.
105. Cfr. *ibid.*
106. Cfr. *ibid.*, p. 196.
107. Cfr. *ibid.*
108. K. WOJTYŁA, «Osoba ludzka a prawo naturalne», en RF 18 (1970) 2, pp. 54-59.
109. Cfr. *ibid.*, p. 55
110. Cfr. *ibid.*, p. 56.
111. Cfr. *ibid.*
112. Esta tesis fue la extensión de la enseñanza del Concilio Vaticano I.
113. Cfr. J. BAJDA, «Teologiczne rozumienie...», art. cit., p. 332.
114. Cfr. T. MAKOWSKI, «Dzisiejsze rozumienie...», art. cit., p. 193.

115. Cfr. *ibid.*, p. 200.
116. Cfr. *ibid.*
117. Cfr. *ibid.*
118. Cfr. *ibid.*, p. 201.
119. Cfr. *ibid.*
120. Cfr. *ibid.*
121. En el número 13 de la encíclica el Papa repite dos veces el término «Dios Creador».
122. Cfr. J. BAJDA, «Teologiczne rozumienie...», art. cit., pp. 325-326.
123. Cfr. *ibid.*
124. Cfr. *ibid.*
125. *Gaudium et Spes*, n.36: «Si por autonomía de la realidad se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte. Por ello, la investigación metódica en todos los campos del saber, si está realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios».
126. Cfr. J. BAJDA, «Teologiczne rozumienie...», art. cit., p. 327.
127. Cfr. *ibid.*
128. Cfr. *ibid.*
129. Cfr. *ibid.*
130. Cfr. T. MAKOWSKI, «Dzisiejsze rozumienie...», art. cit., p. 196.
131. Cfr. *ibid.*
132. Cfr. GS, n. 17.
133. Cfr. T. MAKOWSKI, «Dzisiejsze rozumienie...», art. cit., p. 196.
134. Cfr. *ibid.*
135. Cfr. J. BAJDA, Teologiczne rozumienie..., art. cit., p. 326.
136. Cfr. *ibid.*, p. 329.
137. B. INLENDER, «Teologia moralna wobec danych nauk empirycznych», AK 81 (1973), pp. 181-216.
138. Cfr. *ibid.*, p. 186.
139. Cfr. *ibid.*, pp. 186-187.
140. Cfr. *ibid.*
141. *Ibid.*
142. K. WOJTYŁA (red.), «Wprowadzenie do...», art. cit., pp. 8-13.
143. Cfr. *ibid.*, p. 9.
144. Cfr. *ibid.*
145. Cfr. *ibid.*
146. Cfr. *ibid.*, p. 10.
147. Aunque no todos los motivos son claros y por eso producen dificultades en su realización.
148. Cfr. *ibid.*, p. 266.
149. Cfr. *ibid.*, p. 267.
150. Cfr. *ibid.*, p. 268.
151. Cfr. *ibid.*
152. Cfr. *ibid.*, p. 269.
153. Cfr. *ibid.*, p. 272.
154. Cfr. K. WOJTYŁA (red.), «Wprowadzenie do...», art. cit, p. 10.
155. Cfr. *ibid.*, p. 11.

156. Cfr. *ibid.*
157. Cfr. *ibid.*
158. Cfr. *ibid.*, p. 12.
159. Cfr. *ibid.*
160. Cfr. T. ŚLIPKO, «Postulaty stawiane...», art. cit., p. 272.
161. I. RÓŻYCKI, «Teologiczna pewność norm etycznych w Encyklice *Humanae vitae*», en AK 437 (1981) 3, pp. 3-29.
162. Estos teólogos, apoyados en la carta del Episcopado alemán, destacan la postura de la encíclica llena de «faltas de crítica y anacrónicamente individualista». Además suponen que la argumentación del papa es insuficiente y, por eso, puede ser cambiada. Acentúan que la *Humanae vitae* carece del carácter colegial del Magisterio. Dicen: «Lo que no es la definición ex cathedra tiene el carácter provisional y temporal, admite la probabilidad del error». De esto, ambos presentan la opinión:
 - a) Las normas éticas de la *Humanae vitae* son teológicamente probables, porque permiten la posibilidad de la certeza de la opinión contraria;
 - b) La certeza de las normas éticas tiene el mismo nivel que la certezas de su forma de argumentar;
 - c) Toda la doctrina magisterial, que no tiene el carácter infalible, admite la posibilidad de las opiniones contrarias.

Por eso estos teólogos postulan solamente la postura de respeto a la encíclica.
163. Cfr., *ibid.*, p. 273.
164. Cfr. I. RÓŻYCKI, «Teologiczna pewność...», art. cit., p. 9.
165. Cfr. *ibid.*, p. 12.
166. Cfr. *ibid.*, p. 15.
167. Cfr. *ibid.*, pp. 23-25.
168. Cfr. *ibid.*, p. 25.
169. Cfr. *ibid.*, p. 29.
170. Cfr. *ibid.*, p. 13.

Índice de Excerptum

PRESENTACIÓN	395
ÍNDICE DE LA TESIS	403
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	407
SOBRE LOS PRINCIPIOS DOCTRINALES DE LA <i>HUMANAE VITAE</i>	429
1. EL CARÁCTER ANTROPOLÓGICO DE LA ENCÍCLICA.	429
1.1. La visión del hombre en la enseñanza del Concilio Vaticano II. (Bołoz)	429
1.2. La visión del hombre en la <i>Humanae vitae</i> . (Bajda, Smoleński, Wojtyła)	432
1.3. Las falsas filosofías. (Buttiglione, Szostek)	435
2. Sobre la ley natural.	439
2.1. La ley natural en el tratamiento de la encíclica sobre la regulación de la natalidad. Cuestiones particulares.	440
2.1.1. Las ideas generales acerca de la ley natural. (Bajda, Meissner, Smoleński, Ślipko, Turowicz, Wojtyła)	441
2.1.2. ¿«Dinámica» o «estática»? (Makowski, Ślipko)	447
2.1.3. Objetividad de la ley natural (Makowski)	449
2.1.4. El carácter personalista (Makowski, Wojtyła)	449
2.2. La ley moral y la gracia (Bajda, Makowski)	450
3. LA LEY NATURAL Y LA NATURALEZA	452
3.1. Creatividad y naturaleza	453
3.2. Hacia la definición de la naturaleza humana. (Bajda, Inlender, Makowski)	454
4. EL CARÁCTER INFALIBLE DE LA ENCÍCLICA	458
4.1. La infalibilidad en la doctrina conciliar. (Bajda, Meissner, Smoleński, Ślipko, Turowicz, Wojtyła)	458
4.2. El carácter infalible de la <i>Humanae vitae</i> . (Bajda, Meissner, Różycki, Smoleński, Ślipko, Turowicz, Wojtyła)	461
5. CONCLUSIONES	465
NOTAS	467
ÍNDICE DE EXCERPTUM	473

